Ernst Bloch

SUJETO-OBJETO

EL PENSAMIENTO DE HEGEL

Sección de Obras de Filosofía

SUJETO-OBJETO

ERNST BLOCH

SUJETO-OBJETO

El pensamiento de Hegel

Traducción de

WENCESLAO ROCES (edición original)
JOSÉ MARÍA RIPALDA (capítulo VI)
GUILLERMO HIRATA y JUSTO PÉREZ DEL CORRAL
(adiciones de 1951 y 1962)

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición (en español), 1949
Primera edición en alemán
(corregida y aumentada), 1951
Segunda edición en alemán
(con nuevas adiciones), 1962
Segunda edición en español, 1983

Título original:
Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel
© 1962, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main

D. R. © 1983, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1361-9

Impreso en México

A mi mujer, Carola,
con agradecimiento por su fidelidad y ayuda.

NOTA DEL EDITOR A ESTA SEGUNDA EDICION EN ESPAÑOL

EN LA PRIMERA mitad de la década de los años cuarenta, Ernst Bloch escribió en su exilio de México este libro. En aquellos momentos, su edición y distribución en alemán era difícil, y el autor decidió encomendar su traducción española al doctor Wenceslao Roces y su primera edición al Fondo de Cultura Económica, con cuyo sello editorial aparecía en México en 1949.

Ese mismo año, ya en Leipzig, Bloch preparó la primera edición en lengua alemana con numerosas adiciones y modificaciones, entre ellas dos nuevos capítulos, el VI («Nacimiento de las obras y palabra magistral») y el XX («Hegel, praxis, nuevo materialismo»), y un nuevo prólogo, muy semejante al de la edición en español. Esta primera edición alemana apareció en 1951 con un nuevo título: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Sujeto-Objeto. Esclarecimientos sobre Hegel).

En 1962 se hizo una segunda edición alemana con la inclusión de un nuevo capítulo, el XXIII («Hegel y la anámnesis»), y un *Postscriptum* firmado en Tubinga en julio de 1962.

Al preparar esta nueva edición ampliada en español, el Fondo de Cultura Económica ha optado por reunir en un volumen todo el material que Bloch ha venido utilizando hasta conformar el texto definitivo de su obra. Con esta idea, hemos preservado la unidad de la edición conclusiva de 1962, pero añadiendo al final un Apéndice donde aparecen los textos más significativos de la edición primitiva de 1949 que posteriormente fueron suprimidos o modificados. De esta manera, el lector especializado, o simplemente interesado, podrá seguir los avatares de la cimentación de esta obra fundamental de Bloch.

Para hacer lo más transparente posible dicho proceso, hemos puesto en **negrita** todo lo que es nuevo respecto a la primera edición en español. Los números volados entre corchetes, que aparecen entre el texto, señalan el lugar donde Bloch suprimió o modificó algún pasaje significativo, y remiten al Apéndice. En éste se encuentran dos tipos de textos, pertenecientes todos ellos a la edición de 1949: los que Bloch decidió suprimir, en cuyo caso después de su número de nota correspondiente aparece la señal [°]; y aquéllos que, por modificaciones o ampliaciones sustanciales, sustituyó por otros nuevos; estos casos se indican con la señal [x], a continuación de su correspondiente número de nota.

Finalmente, en lo referente a la traducción, hemos preferido preservar la unidad y fluidez de la primitiva versión española. La tarea de localizar y verter a nuestro idioma las adiciones y modificaciones ha sido realizada por Guillermo Hirata, Justo Pérez del Corral y José María Ripalda, que han procurado adecuar su traducción al espíritu de la del profesor Roces.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION EN ESPAÑOL

LA PRESENTE obra se propone servir de introducción a la filosofía de Hegel. Pero no facilitará la materia por el procedimiento de diluirla. Si así lo hiciéramos, prestaríamos un flaco servicio al lector.

Damos por supuesto un conocimiento elemental del moderno pensamiento filosófico, que cualquier manual de historia de la filosofía puede facilitar. Nuestro libro aspira a tender un puente sobre el espacio que se abre entre estos manuales y la obra original del filósofo. No tiene, pues, la pretensión de ser un libro sobre Hegel, y más bien diríamos que es un libro escrito con él y a través de él.

No se propone tampoco, menos aún, aumentar la lista, ya crecida, de los llamados florilegios o antologías —estos tesoros pequeño-burgueses de citas— en que se mata todo lo que sea entronque, conexión. La presente obra trata de descubrir, precisamente, esta conexión, que es para ella lo fundamental, y no condensa nada, como si se tratase de vapor de agua, que a la postre sólo se precipita, naturalmente, en agua, sino que lo que se propone es concentrar, tomando como centro la causa emocionante y preciosa que a todos nos interesa, y sus expansiones.

Las citas de Hegel y los textos comentados de este filósofo, que acompañan a la mayoría de los capítulos, no son tampoco fragmentos arrancados de su sitio; jamás pretenden olvidar que viven dentro de un sistema.

El análisis económico-social de la filosofía hegeliana era, en esta obra, importante, útil e inexcusable, pero tampoco este análisis podía, lícitamente, tener un carácter esquemático. No debe confundir los simples elementos ideológicos de esta teoría con la amplitud y la profundidad de su desarrollo, a menos que la explicación deje de ser filosófica para convertirse en sociológica; es decir, a menos que pierda de vista los horizontes de los problemas. Aquella totalidad que, filosóficamente, no puede jamás reducirse a la sociedad que se estudia y a la literatura supeditada a ella.

Y es decisivo, sobre todo, lo siguiente: en el mundo de los grandes pensamientos que avanzan y progresan, lo mismo que en el arte y en la moral, quedan siempre en pie cosas no liquidadas, no invalidadas; más aún, estas cosas no invalidadas constituyen el más esencial substrato de la herencia cultural. Tampoco en Hegel —en él menos que en nadie— es esta herencia algo cerrado y definitivo: no existe

ningún pasado que salga a nuestro paso desde el futuro tan cargado de problemas como el de Hegel.

Los problemas aparentes de este filósofo, las ideologías y los idealismos de lo que él llama el espíritu universal, han sido despejados por Marx; los auténticos problemas y las implicaciones de la cosa misma siguen siendo insustituibles; sobre todo, después de aquello. Y no hay modo de volverles la espalda, pues la marcha del mundo conduce de por sí a ellos.

Hegel es el maestro que puso los cimientos para la conciencia avanzada moderna. Lo que a este filósofo le preocupaba por encima de todo era el *yo* que se abre camino hacia el conocimiento, lo verdadero, que es lo real. Y la verdad no es nunca un hecho estancado o establecido, como no lo era tampoco, en modo alguno, el propio Hegel. La verdad, en cuanto realidad, es más bien el resultado de un proceso. Este proceso es el que hace falta esclarecer y obtener. Hegel es uno de los testigos más importantes para ello, tanto por la dialéctica como por la extensión de sus testimonios. Quien aspire a la verdad tiene que adentrarse en esta filosofía, aunque la verdad no se detenga en ella. Hegel negó el porvenir. Ningún porvenir renegará de Hegel.

ERNST BLOCH

Cambridge, Mass.
Enero de 1947.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION ALEMANA DE 1951

LA PRESENTE obra se propone servir de introducción; pero no en el sentido de que facilite la materia de estudio, trivializándola. Si así lo hiciéramos, prestaríamos un flaco servicio al lector.

Damos por supuesto el gusto por el conocer activo; el placer por realizar tal esfuerzo es hoy más imprescindible que nunca. Quien desee navegar debe conocer los nudos de marinero. Se presupone asimismo, desde el punto de vista de la materia que vamos a tratar, un conocimiento elemental del moderno pensamiento filosófico. Pero no se requiere, sin embargo, mantener las múltiples deformaciones reaccionarias con las cuales tantos manuales de historia de la filosofía han transmitido este pensamiento. Dondequiera que fluya agua fresca, se piensa en el progreso, y hay que eliminar el tratamiento esquemático, no creador, y, por tanto, profundamente incompetente.

La presente obra no tiene la pretensión de ser un libro sobre Hegel, sino para él, con él y enteramente a través de él. Se propone clarificar, según lo han señalado Hegel y sus sucesores, nuestro de dónde, adónde y para qué históricos. Tal conocimiento gira siempre alrededor de una relación tendencial, de un todo que deviene. No se exhibe, por tanto, en una vista de conjunto puntual ni en un esquema sin horizonte; su forma es y sigue siendo más bien ordenada, sistemática en su plenitud. Precisamente eso es lo que se experimenta en Hegel: lo abarcador intensivo, la necesidad de una visión del mundo aun en el detalle más nimio. Sin consciencia del todo no hay ni teoría ni praxis concretas, y el todo —de nuestra libertad y nuestros objetivos— no es algo fijado, sino en proceso. Es claro, pues, que no queda cerrado con el mundo hasta ahora devenido; lo que pende del proceso dialéctico está todavía abierto.

El hecho de que las grandes obras no puedan acabarse es lo que las hace grandes. La obra de Hegel cree estar al cabo de todo, pero ello, ciertamente, constituye una apariencia ideológica. El mundo sigue su camino en el esfuerzo y en la esperanza, y con él, asimismo, la luz hegeliana. Toda gran idea se enfoca, por cuanto se sitúa en la cúspide de su época, al tiempo futuro; más aún, si se da el caso, a la aspiración epocal plenamente humana. Tal idea contiene algo que continúa concerniéndonos, algo no completamente resuelto en el problema esencial, algo aún no liquidado que sigue siendo válido en la solución

intentada. Esto aún no completamente resuelto es el sustrato filosófico de la herencia cultural, y ello tanto más cuanto que un nuevo sustrato de dicha herencia surge de manera más fresca. Tal herencia forma parte del acontecer de la filosofía y no sólo de su historia. Y en lo que concierne a Hegel —maestro de Marx—, hay pocos pasados tan problemáticos como el suyo que nos salgan todavía al paso desde el futuro. Los problemas aparentes del filósofo, las ideologías y los idealismos de lo que él llama el espíritu universal han sido despejados por Marx; los auténticos problemas, los marxismos de la realidad misma, siguen siendo menos susceptibles de sustitución. Quien, en el estudio de la dialéctica histórico-materialista, pasa por alto a Hegel, no tiene ninguna probabilidad de conquistar por completo el materialismo histórico-dialéctico.

Hegel es un maestro del movimiento vivo contrapuesto al ser muerto. Su tema fue el *yo* que se abre camino hacia el conocimiento, el sujeto que se compenetra dialécticamente con el objeto, el objeto que hace lo mismo con el sujeto, lo verdadero que es lo real. Y la verdad no es nunca un hecho estancado o establecido, como no lo es tampoco el propio Hegel. La verdad, en cuanto realidad, es más bien el resultado de un proceso. Este proceso es el que hace falta esclarecer y obtener. Hegel es uno de los testigos más importantes para ello, tanto por la dialéctica como por la extensión de su testimonio. Quede lejos todo hegelismo, que es, sin más, sólo una característica de los epígonos; aunque, como dice Engels, señalando la dirección y conservándola: «Nosotros, socialistas alemanes, estamos orgullosos de proceder no sólo de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel.» Quien aspire a la verdad tiene que adentrarse en esta filosofía, aunque la verdad —el materialismo vivo que contiene lo nuevo— no se detenga en ella ni en ella quede encallada. Hegel negó el porvenir; ningún porvenir renegará de Hegel.

ERNST BLOCH

Cambridge, Mass., diciembre de 1947.
Leipzig, julio de 1949.

POST-SCRIPTUM DE 1962
(SEGUNDA EDICION ALEMANA)

ESTE LIBRO aparece de nuevo sin modificaciones. Ha sido ampliado en un capítulo (el XXIII). Hegel está de actualidad en toda época, sobre todo cuando la época en parte se extravía y en parte queda petrificada. Ambas cosas hallan su rectificación, cuando no su juicio sumarísimo, en esa profundidad que no siempre ha de denominarse «Idea» y que puede muy bien designarse como el plazo de vencimiento de la tendencia verdadera.

En el Este, Hegel no es muy estimado en estos momentos, a pesar del enunciado de su *Filosofía del Derecho*, según el cual el Parlamento sólo tiene la misión de mostrar al pueblo que está bien gobernado. Trata Hegel, una vez más, a propósito de la utopía platónica, de aquellos gobiernos que sólo se mantienen por la «fuerza» en lugar de hacerlo mediante la conformidad con la «Idea» de la época, y prosigue de modo sorprendente: «Pero el gobierno debe saber que con ello le ha llegado su hora. Ahora bien, si el gobierno, ignorante de lo que es la verdad, se vincula con instituciones temporales; si frente a lo esencial —y aquello que es esencial se halla contenido en la Idea— protege a lo inesencial vigente, entonces el gobierno mismo es derribado por la presión del espíritu, y la disolución del gobierno acarrea la del pueblo mismo; surge un nuevo gobierno, o bien el gobierno y lo inesencial conservan el poder.» (*Werke*, t. XIV, p. 277.)

En Occidente, por su parte, un Hegel al que se concibe de modo más pluralista, y a veces incluso positivista o agnóstico, no es, sin embargo, mejor conocido, sobre todo cuando dice: «Tan asombroso como que a un pueblo se le vuelvan inservibles, por ejemplo, la conciencia de su derecho político, sus opiniones, sus costumbres y sus virtudes morales, es que pierda su metafísica, y que el espíritu que se ocupa de su pura esencia no tenga ya ninguna existencia real en él.» (*Werke*, t. III, p. 3.) Aquí se echa en falta y se pide un punto de apoyo, y aunque Hegel es a menudo un punto de apoyo que sirve más bien para detenerse (a saber: en lo devenido), y aunque la fe de Hegel en ese punto de apoyo lleva siempre consigo una gran cantidad de superstición heterónoma, no obstante, a un Cronos, que con frecuencia sólo es cuerdo en el lucro y en lo que con él se relaciona, y que carece de meta alguna ante los ojos, le viene bien (o mal, pero de un

modo útil) la contemplación de la última coherencia que haya conocido la razón burguesa.

Cierto que hay también aquí, en cuanto al ser-acabado de las correlaciones, la presunción de una filosofía que se hace «absoluta»: existe una fundamental desconfianza contra toda imagen cerrada del mundo, violadora del hombre, que se considere a sí misma como acabada, y todos sabemos cuán verdadera ha resultado esa desconfianza a propósito del plomo totalitario.

Pero el método de Hegel, distanciándose de la seducción de lo acabado, vuelve a romper —y con qué inmensidad— con lo que falsamente se consideraba perfecto, y lo hace explotar desde dentro. Pues, por mucho que se tape la luz, siempre vuelve a surgir la dialéctica interrumpiendo y poniendo al descubierto la contradicción, que es a la vez aguijón y ayuda.

Así, todavía hoy, rompe Hegel la continuidad con su apertura hacia delante allí donde aún no ha sido puesto sobre sus pies, y sobre todo, allí donde el ponerlo sobre sus pies corresponde al *status nascendi.* Así se asigna a la humanidad una tarea que es por diversas razones común a todos: el deber de luchar en todas partes contra lo encostrado, para mantener la existencia en transición y fluidez. Y en cuanto a la verdad misma, especialmente tal como se concibe en el Este, nos enseña Hegel, más conmovedor que nunca: «Si llamamos saber al concepto, y esencia o verdad al ente o al objeto, entonces la prueba consiste en examinar si el concepto se corresponde con el objeto. Pero si denominamos esencia o el en-sí del objeto al concepto, (...) entonces la prueba consiste en averiguar si el objeto corresponde a su concepto.» (*Werke*, t. II, pp. 76 s.) Esto es, pues, lo que une la correspondencia más o menos adecuada del pensamiento a su objeto con la adecuación más o menos lograda o malograda del objeto a lo que de verdad es en sí mismo. Una aleccionadora relación y una medida aplicable a cualquier realización; tampoco aquí negará jamás el futuro la medida de Hegel. Sobre todo porque persiste, como tal medida, fiel a lo verdadero que todavía no es.

ERNST BLOCH

Tubinga, julio de 1962.

PARTE PRIMERA

EL ACCESO

I. PREGUNTAR

TAMBIÉN DE la nada sale algo. Mas, para esto, tiene que estar dentro de algún modo. No es posible dar a nadie lo que ya no tiene de antemano. Al menos, como deseo, sin el cual no recibirá como un regalo lo que se le entregue. Es necesario que lo apetezca o haya apetecido, aunque sólo sea de un modo vago. Para que algo valga como respuesta, hace falta que previamente exista la pregunta. He aquí por qué tantas cosas claras permanecen sin ser vistas, tal como si no existiesen.

II. PENSAR POR CUENTA PROPIA

QUIEN SE entregue solamente al curso de sus representaciones no llegará muy lejos. Se verá apresado, al cabo de poco tiempo, por un conjunto de frases y tópicos tan pálidos como inmóviles por sí mismos. El gato cae siempre de pie, pero el hombre que no haya aprendido a pensar, que no salga de los breves y usuales enlaces de las representaciones, cae necesariamente en el eterno ayer. Repite lo que otros han repetido ya; marcha al paso de ganso de la fraseología.

Por el contrario, el pensamiento, a diferencia del curso ya establecido de las representaciones, comienza inmediatamente como un pensar por cuenta propia; se mueve al ritmo con el hombre que está detrás de él y lo impulsa. Aprende para saber dónde nos encontramos; acopia saber para ajustar a él la conducta. El hombre habituado a pensar por cuenta propia no acepta nada como fijo y definitivo, ni los hechos amañados ni las generalidades ya inertes, y menos aún los tópicos llenos de cadaverina. Lejos de ello, se ve siempre a sí mismo y ve todo lo suyo en constante fluir; se encuentra siempre, como el centinela avanzado en los puestos fronterizos, de vanguardia. Lo que se aprende tiene que hallarse afectado activamente por su materia, pues todo saber debe considerarse capaz de vivir sobre la marcha, de romper las cortezas de las cosas. Quien, al aprender, se comporte pasivamente, limitándose a asentir con la cabeza, pronto se quedará dormido. En cambio, quien esté en la cosa y marche con ella, por sus caminos no trillados, alcanza la mayoría de edad, se halla, a la postre, en condiciones de distinguir entre el amigo y el enemigo y de saber dónde se abre camino la verdad. El trote del penco llevado de la brida es cómodo, sin duda, pero los conceptos enérgicos son valientes; son los que corresponden a la juventud y a la virilidad.

TEXTOS

«Lo primero que hay que aprender aquí es a estar de pie.» (*Werke*, t. VII[1], p. 94.)

*

«Si el aprender se limitara simplemente a recibir, no daría mucho mejor resultado que el escribir en el agua.» (*Werke*, t. XVI, p. 154.)

III. EL LENGUAJE DE HEGEL

LO SUAVE o lo habitual no suele dejar ninguna huella de su paso por el mundo. No cabe ninguna duda que Hegel es difícil de entender, uno de los más incómodos entre los grandes pensadores. Muchas de sus frases o proposiciones son como vasos llenos de una bebida fuerte e hirviendo, y, además, sin asa por donde agarrarlos.

Son también frecuentes en él las infracciones contra la gramática civil, y no es solamente el purista de la lengua el que, leyéndolo, se lleva frecuentemente las manos a la cabeza. Sin embargo, ese reproche tan usual de que los filósofos alemanes, exceptuando a Schopenhauer y Nietzsche, no saben escribir, es absurdo aplicado a Kant, y aún lo es más referido a Hegel. Es muy sospechosa la atención que a este reproche se ha dedicado, por lo menos una parte de ella; trátase, simplemente, de un recurso para quitarse de encima a los grandes pensadores.

Por muy ásperas y difíciles que sean, a veces, las expresiones empleadas, que en Hegel aparecen mezcladas, además, en no pocas ocasiones, con inesperadas frases francesas y, sobre todo, con locuciones latinas, aún es más intolerable aprovecharse de ello para desvirtuar, tan siquiera desde el punto de vista lingüístico, lo que dicen los grandes pensadores. El lenguaje de Kant es de una precisión verdaderamente embriagadora. El lector se da inmediatamente cuenta de su valor cuando se encuentra con él, no en la filosofía precisamente, sino en la poesía, por ejemplo en Kleist, cuya prosa está forjada en el taller kantiano.

El lenguaje de Hegel, allí donde el lector consigue dominar su obstinada terminología, deja percibir constantemente la música del alemán de Lutero, asociada con la más brusca plasticidad. Con la plasticidad del rayo que, viniendo de un cielo no ciertamente limpio de nubes, iluminara, precisara y resumiera de golpe todo el paisaje. El lenguaje de Hegel viola las reglas de la gramática, sencillamente, porque tiene cosas inauditas que decir, cosas para las que la gramática anterior a él no brinda asidero.

Un discípulo de Hegel, el jurista Sietze, expresó esto bastante bien, aunque de un modo un tanto psicologista y, en conjunto, exagerado (cfr. Rosenkranz, *Hegels Leben* [Vida de Hegel], 1844, p. 361): «Yo sólo puedo explicarme las innegables dificultades del lenguaje de Hegel del siguiente modo: este pensador pensaba, hasta cierto punto,

en forma de sustantivos, de tal modo que, al examinar un objeto, los nombres se le aparecían, por decirlo así, como figuras que actuasen las unas con respecto a las otras y cuyos actos no había sino traducir a palabras. No porque le faltasen las reglas, ni mucho menos, sino porque traducía el contenido de sus pensamientos, lo que hacía que toda lengua, cualquiera que ella fuese, se le antojara extranjera.»

Lo que hay de verdad en ello es lo siguiente: Hegel rompe la sintaxis de las palabras allí donde ésta no cuadra con la única sintaxis que puede dar la pauta desde el punto de vista filosófico: la sintaxis lógico-dialéctica. Pero todo esto no mata, ni mucho menos, la vida lingüística del pensamiento hegeliano, con tanta mayor razón cuanto que Hegel no tenía, en modo alguno, la conciencia de traducirse a sí mismo de un mundo de pensamientos carente de lenguaje. Proclama, por el contrario: «La palabra da al pensamiento su existencia más verdadera y más digna... Y así como el pensamiento verdadero es la cosa, también lo es la palabra, cuando un verdadero pensador la emplea.» (*Enciclopedia*, § 462, adición.) Hay en el lenguaje de Hegel médula y un vigor único; es como una herencia sudalemana, como un árbol ñudoso y tosco que a veces florece, convertido a ratos en un jardín gótico encantado y revelándonos en ocasiones la figura del universo en el detalle más insignificante.

Es necesario que el lector de estos libros lo sepa. De este modo, en lo que a su peculiarísima belleza se refiere, se sentirá tan a gusto en el lenguaje de Hegel como en una vieja ciudad orgánicamente construida, con sus fuentes, sus arcos, sus tortuosas calles, sus altas torres. Hay en el lenguaje de Hegel mucho de barroco, muchas alusiones a frases y giros populares en que Hegel se detiene a meditar, como en la expresión de que el hombre «se siente tan a gusto como el pez en el agua». Otras veces son figuras de lenguaje desazonadoramente mudas las que aparecen ante nosotros, como figuras de sueños o casi de cera, como ocurre con esta complicada frase: «Se revela que detrás de la llamada cortina que debe ocultar el interior no se ve nada, a menos que nosotros mismos vayamos dentro para ver que hay detrás algo que puede verse.» (*Werke*, t. II, p. 130.)

O bien se acuñan, dialécticamente, frases que encierran un capcioso y demoníaco doble sentido del lenguaje. Así, dice Hegel, refiriéndose al individuo que toma la vida como un fruto maduro y la vive, simplemente, con el ánimo cargado de apetitos: «Experimenta el doble sentido que encierra lo que hace, a saber: el haberse tomado la vida; donde creía tomar la vida, agarraba, en realidad, la muerte.» (*Werke*, t. II, p. 274.)

Pero estas y otras maneras viven dentro de un espacio lingüístico lleno de murmurios, grávido, abarrotado de sentido, dentro de un

lenguaje en que parecen resonar las palabras de Píndaro, los coros de Esquilo, lo que podríamos llamar el gótico ateniense, recreado, resucitado por Hölderlin, el amigo de juventud de Hegel. Y toda esta grandiosa materia lingüística se combina con un gran pensador; el espíritu de todos los tiempos, lavado en todas las aguas, sobre todo en las de lo profundo, quiere expresarse en este lenguaje. Nadie puede esperar de la potencia de semejante pensador que escriba tan confortablemente como un Locke. O, para poner un ejemplo más alto, que sea tan brillante en todas sus quejas, tan urbano en todas sus amarguras como Schopenhauer.

Si el lector, aun esforzándose, no ve claro en cada frase, debe consolarse pensando que también hay piedras preciosas que no son transparentes. Hay que tener presente que lo oscuro, expresado exactamente como tal, es algo completamente distinto de lo claro expresado en términos de oscuridad; lo primero viene a ser el Greco o la borrasca, lo segundo es chapucería. Lo primero es adecuada precisión de lo que se dice y puede decirse; es, como con frecuencia ocurre en Hegel, perfecta y preciosa objetividad. Lo segundo, ampulosidad y diletantismo.

Esta diferencia es bien conocida en el campo de la poesía. La proverbial oscuridad del *Viaje al Harz en el invierno* o de la *Canción de tempestad del caminante* reside, primariamente, en la oscuridad misma de la materia, y se comunica al lenguaje solamente en la medida en que éste reproduce con toda exactitud esa materia en oscura fermentación. De por sí, este lenguaje es tan claro como el de la *Rosa silvestre*; lo que ocurre es que ningún niño ve una rosa silvestre, aunque sólo sea como símbolo y centro de vida, asomar en la tormenta, por entre las negras y pesadas nubes del amanecer. Pues bien, esto mismo hay que tenerlo presente y confesarlo ante ciertos pasajes oscuros de Hegel, tanto más cuanto que en un pensador se halla mucho más justificada —objetivamente justificada— que en un poeta la oscuridad impuesta por razones de exactitud.

Al hacer esto, al igual que Goethe, Hegel jamás se queda al nivel de aquello que se presenta efectivamente como todavía oscuro, y ello justamente porque imitando eso oscuro le hace justicia. Hegel, el hombre que no cesa de enseñar, siempre considera la investigación como una voluntad de esclarecimiento que produce la aparición del concepto. No obstante, esta «valentía de saber», tan cercana a la Ilustración, y a la que le debe tanto, nunca avanza en la «bata de casa» de la Ilustración; de no ser así, nunca hubiera sido constituido este lenguaje ni hubiera sido forjado a partir de Hamann.

El lenguaje de Hegel es casi siempre necesario para él y para lo que expresa, como lo es también para el lector dispuesto a emprender por

los caminos del pensamiento el más largo viaje que, hoy por hoy, se conoce.

TEXTOS

«Se dice, a veces, que no se sabe lo que pensar a la vista de un concepto ya acogido. El sentido que esta frase envuelve es la nostalgia de una representación ya conocida y usual: le ocurre a la conciencia como si al quitarle la representación le faltase bajo los pies el suelo, sobre el cual, por lo demás, tampoco pisa firme ni se siente a gusto. Por eso suele encontrarse que los escritores, los predicadores, oradores, etc., más fáciles de entender son aquellos que dicen a sus lectores o a su auditorio cosas que éstos saben ya de memoria, que les son familiares y se comprenden por sí mismas.» (*Werke*, t. VI, p. 71.)

Inténtalo de nuevo.

«La historia universal limítase a revelar cómo el espíritu va cobrando paulatinamente la conciencia y la voluntad de la verdad: alborea en él; encuentra puntos cardinales; al final llega a la plena conciencia.» (*Werke*, t. IX, p. 51.)

IV. TERMINOLOGIA DESACOSTUMBRADA

1. TODA SU vida Hegel se expresó bastante mal por lo que a las meras buenas intenciones se refiere. Y tenía razón en lo que atañe a su propia voluntad de claridad, pues no llegó a ser un hecho, como él, aunque parezca raro, lo deseara. Este pensador, bastante arisco, por lo demás, para el sano sentido común, reconocíale, sin embargo, el derecho de exigir, por lo menos, que no se le entorpeciera artificiosamente la inteligencia de las cosas. Derecho evidente por sí mismo, aunque es lo cierto que aún no ha existido ningún pensador honrado que haya entorpecido artificiosamente, es decir, deliberadamente, la inteligencia de lo por él expuesto. Para esto hace falta no sólo deshonestidad, sino una deshonestidad que sepa por qué y para qué lo es. Tiene que ir asociada, en efecto, necesariamente, a una clase de superficialidad que habla con voz tonitruante y, al mismo tiempo, desea pasar inadvertida. Hegel, en una carta escrita a J. H. Voss en temprana época, llamaba a esto la moda que consiste en «dar a la vulgaridad la apariencia de la profundidad».

2. En esta misma carta, dirigida a tan ilustrado destinatario, repudia también Hegel la «torre de marfil». He aquí como escribe (desde Jena, en 1805) al traductor de Homero: «Lutero ha hecho hablar alemán a la Biblia, usted a Homero, el mayor de los regalos que a nuestro pueblo podía ofrecerse... Olvídese de estos dos ejemplos, y le diré, hablando de mis aspiraciones, que estoy empeñado en la obra de hacer hablar alemán a la filosofía.»

Este empeño lo habían acometido, en el campo de la filosofía, cien años antes, un Thomasius y, sobre todo, un Christian Wolff (de quien proceden términos filosóficos como los de «relación», «representación», «conciencia» y «continuidad», expresados todos ellos en perfecto alemán). Pero aquí tratábase simplemente de traducir del latín y del francés, no pocas veces con invención propia, términos técnicos acuñados y pensados ya por otros.

Por el contrario, Hegel tenía la conciencia de que, después de la revolución operada por Kant, le tocaba crear de por sí, en rigor, las ciencias filosóficas que estaba encargado de explicar en cátedra. El empeño terminológico a que Wolff se entregara cobraba ahora una gran dificultad, e incluso puede afirmarse que los términos inventados por Hegel en alemán sonaron durante mucho tiempo como algo verdaderamente desacostumbrado. Es el caso de expresiones como

las del «ser en sí», el «ser fuera de sí» y el «ser en y para sí», que son, por otra parte, fundamentales en Hegel.

Además, la mayor parte de la terminología tradicional no sólo se quedó sin traducir, sino que en muchísimos casos se la descoyuntó, haciéndole perder su sentido usual. Una especie de adivinanza que, poco después de la muerte de Hegel, tuvo gran predicamento entre los que escuchaban las lecciones de cátedra del semihegeliano Braniss en la universidad de Breslau, preguntaba: «¿Qué es la negación parcial del "ser en sí" y "ser en torno" de la causalidad pasiva de lo infinito?» He aquí ahora la respuesta: «Un agujero abierto en la camisa de la Madre de Dios.» En realidad, este chiste debe más bien aplicarse a esas esfinges sin enigmas que tanto abundaban entre los hegelianos. Pues Hegel jamás había hablado de «la camisa de la Madre de Dios» y, de haberlo hecho, se habría expresado en lengua suaba.

No obstante, sería falso silenciar el esfuerzo que Hegel impone al lector al esforzarse él mismo por condensar en una sola frase artificiosa fórmulas lo más apretadas que le es posible conseguir. Así, principalmente, en la *Enciclopedia*, obra que abunda en concisas definiciones por el estilo de la siguiente, que versa sobre el sonido:

> «La específica simplicidad de determinación que el cuerpo ofrece en razón de su densidad y del principio de su cohesión, esta forma primariamente interna, después de sumirse en la dispersión material, se libera por la negación de esta su dispersión. Para que esta forma, tanto en el vibrar, es decir, por una negación momentánea así de sus partes como de esta última negación, pues enlazadas entre sí se provocan unas a otras, como en lo material —siendo un oscilar de lo consistente y de la negación de la gravedad y la cohesión específicas—, sea cual sea su idealidad, esta forma simple es existente para sí y aparece como tal animación mecánica.» (*Enciclopedia,* § 300.)

La frase que acabamos de transcribir constituye, evidentemente, una especie de monstruo del lenguaje que, incluso en Hegel, ocupa un lugar excepcional, pero por ello mismo no hemos querido pasarla en silencio. Es muy fácil decir que se trata de una frase disparatada, más fácil aun que tachar de disparate, por ejemplo, un verso de Goethe como éste: «Un barco se dispone a estar aquí, en el canal.» Además, hay que tener en cuenta que la citada frase figura en la parte de la *Enciclopedia* que trata de la filosofía de la naturaleza, es decir, de una disciplina cuyos conceptos presentan de suyo una forma que se distingue por muchas razones de la que impera en la ciencia mecánica de la naturaleza.

No es que nosotros tratemos de embellecer aquella monstruosa frase; para eso no la destacaríamos aquí, como con tan honrada intención la destacamos. No cabe duda que, en este ejemplo con-

creto, el arte de hacer hablar en alemán a la filosofía no se apunta ningún brillante triunfo; en una unión conyugal tan graciosa como ésta, hay que encontrar otras palabras y otros modos. No obstante, justo es reconocer que la frase en cuestión —pese a envolver una fórmula harto complicada, en la que el autor parece parodiar las condensadísimas fórmulas jurídicas— es, fundamentalmente, clara; para comprenderla no hay más que analizarla desde el punto de vista lingüístico e interpretarla con el conocimiento del contexto de que forma parte.

Para eso fue puesta allí: esta frase y muchas otras parecidas a ella fueron estampadas por Hegel en la *Enciclopedia* «para uso de sus lecciones de cátedra». Era la *viva vox* del docente la llamada a dar vida a aquellas abstracciones muertas, a conjurar y descifrar aquella especie de monstruos cifrados. La *viva vox* del maestro en la cátedra ha enmudecido, pero sigue vibrando, a pesar de ello, en millones de frases distintas a ésta, que Hegel nos ha legado, brillantes y llenas de vida. Frases y páginas en que no puede cebarse el ingenio banal ni detenerse solemnemente la exégesis, como si se tratase de escritos en clave.

[1] **Lo que es particularmente necesario es referirse siempre al contexto y atenerse a él. Pues si la fuerza del orador está en la exposición, la del filósofo está en la unidad indestructible de todo su decir. El hilo de Ariadna se tiende aquí resueltamente hacia el fin; el contexto se desprende del corazón mismo de la maraña conceptual, y extiende su luz.** Un hombre como es debido lleva adelante la causa por la que comenzó a laborar y, en este sentido, debemos incluir a Hegel entre los mejores. Esto no impide que Hegel considere, a veces, como una especie de honor el aparecer ante el pensamiento medio como un hombre retorcido; al fin y al cabo, la filosofía dialéctica vuelve completamente del revés los conceptos habituales.

«Para el que no está iniciado —escribía a un holandés en 1812—, por fuerza tiene que aparecer aquel mundo, en cuanto a su contenido, como un mundo al revés, como un mundo en contradicción con todos sus conceptos habituales y con lo que suele pasar a sus ojos como valedero ante el consabido sentido común.» La citada definición del sonido representa una especie de cifra de este dialéctico ser de otro modo, establecida en gracia a la «sencillez». E incluso en este ejemplo de la terminología hegeliana —tal vez el más desagradable de todos—, signos pequeños, singulares, apuntan hacia la verdadera forma. Tal es el caso del «vibrar», de «sumirse en la dispersión material», del sonido como «animación mecánica»; a través de una forma cuyo sentido aparece casi carente de sentido se revela una plástica profundidad (aunque cualitativa, de carácter, por tanto, muy extraordinario dentro del campo de la física).

Valga lo anterior para aclarar las más desusadas expresiones artificiosas y su amalgama, que Hegel emplea en un solo lugar. *Post festum* puede servir esto, al igual que otros ejemplos por el estilo, como piedra de toque de la penetración que la conciencia filosófica adquirió de Hegel; claro está que se trata aquí de un asunto para especialistas, no necesario para el conocimiento del Hegel vivo. En todo caso, frases como la transcrita más arriba pueden distinguirse perfectamente de las verdaderas frases nacidas de la borrasca espiritual y de lo que objetivamente hay en ellas de difícilmente expresable. En Hegel es frecuente —y se comprende que lo sea— encontrarse con pensamientos que son como esfinges egipcias. Son aquellos entes de quienes, acaso de mala gana, nos dice el filósofo: «emparejando la oscuridad del pensamiento con la claridad de la expresión, alumbran en el lenguaje una sabiduría profunda y de difícil comprensión» (*Werke*, t. II, p. 256).

3. Pero lo más importante es saber que todos los conceptos son, en esta filosofía, fluidos. Para la representación corriente de las cosas todo está quieto, establecido, a menos que viaje en tren. Pero aun en este caso sólo parece viajar ella, mientras que el árbol sigue siendo árbol y no ocurre sino que ora una casa, ora una roca, ora el aire vacío ocupan su lugar. La sombra es negra, dice la cartilla, pero en la nieve es azul; y quien crea que los abismos están siempre bostezando corre peligro de caer en uno cubierto de nieve. En Hegel, como en el paisaje del proceso, cambian incesantemente las cosas, aunque siempre con arreglo a las leyes. No de un modo caprichoso, como el abogado que hace de lo blanco negro, ni privadamente, de tal modo que lo que para uno es un búho sea para otro un ruiseñor.

Si lo blanco se torna negro o lo negro blanco, no es nunca por las artes del prestidigitador, pues éste se atiene a lo fijo cuando hace que se sustituyan las cosas, sin cambiarlas precisamente, trocándolas como cartas de la baraja. No, aquí es la cosa misma la que gira en su curso, y no a las diversas gentes que lo miran, sino a las diversas épocas, puede un búho parecer tan pronto un búho como un ruiseñor, y viceversa.

«La razón se torna sinrazón, la bendición, plaga»: esta frase, como proviene de un poeta*, ha adquirido gran circulación y se pronuncia en los más extensos círculos. Claro que el mismo búho se hallaba ya contenido en el ruiseñor, y viceversa, el ruiseñor en el búho, pues de otro modo no podría trocarse el uno en el otro. Quiere decirse con esto que el lector de Hegel debe familiarizarse con la contradicción pública y objetiva en todas las cosas que el lenguaje conceptual de

* Es una frase del *Fausto* de Goethe, muy conocida y citada en Alemania. *(N. del T.)*

Hegel refleja incansablemente. Tiene que aprender, incluso, a ser infiel hacia un concepto fijo, para que este concepto no se convierta en un patrón no adecuado ya a lo real. Lo mismo, cuando el periódico le habla de una «empresa libre», no piensa ya en lo que así se llamaba y eso era hace cincuenta años, sino en lo que ha llegado a ser hoy y en lo que se le quiere dar a entender, un poco capciosamente tal vez, tras la vieja firma conceptual. Los trucos de los abogados, a los que se da falsamente el nombre de trucos «dialécticos», son, en realidad, lo contrario de eso, pues permanecen estables.

Con eso del búho que se contiene ya en el ruiseñor se relaciona algo todavía más peregrino, con que el lector de Hegel necesita familiarizarse. Nos referimos a la unión de lo aparentemente contrapuesto, más aún, a la igualdad de los términos. Es lo que en la juiciosa literatura se conoce, desde hace mucho tiempo, por el nombre de «paradoja», y no hay quien no se ponga en guardia contra lo que así se llama. Pueden incluirse designaciones incompatibles, como si se hablara de «disciplinada fertilidad» o «blanda pedantería», frases en las que es maestro J. V. Jensen.

Oscar Wilde y Bernard Shaw nos ofrecen a cada paso uniones de cosas incompatibles entre sí, ya en forma de verdaderas sentencias; lo que ocurre es que, en estos casos, la incompatibilidad es, con frecuencia, realmente tal, es decir, no una contradicción, sino simplemente una antítesis o algo completamente dispar, con lo cual no se hace más que dar brillo a las ideas. El maestro de la verdadera paradoja dialéctica en la literatura —una inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel— es Chesterton, uno de los hombres más inteligentes que jamás hayan existido.

Una verdadera paradoja dialéctica, y no sólo brillante, es la que se contiene, por ejemplo, en la siguiente frase: «Su gran agudeza envolvíale en una nube de sanas dudas acerca de este problema.» O esta otra: «Los que escriben artículos editoriales marchan siempre a la zaga de su tiempo, pues siempre andan con prisa. Vense obligados a echar mano de sus opiniones pasadas de moda acerca de las cosas; todo lo que se hace de prisa se halla, positivamente, superado.» O ésta: «Shaw, en cuanto amigo de la humanidad, es como Voltaire, el más frío y duro luchador, en torno a cuya afilada espada merodean como gusanos los miserables defensores de una viril brutalidad.» O ésta: «Llamamos al siglo XII un siglo ascético y decimos que el nuestro está lleno de voluntad de vivir. Ahora bien, en la época del ascetismo el amor por la vida era tan manifiesto y tan enorme, que había que ponerle coto. En una época hedonística el goce cae siempre y se hace necesario estimularlo. Es curioso que haya que imponer las fiestas como si fuesen días de ayuno y espolear a las gentes para que acudan a los banquetes.» (Chesterton, *Bernard Shaw,* pp. 101, 236, 75, 239 s.)

De los libros de Chesterton podrían sacarse cientos de estos *argumentos a contrario* (y, concretamente, de lo contrario contenido en la cosa misma); el método de este escritor es, desde luego, el de reducir a una igualdad lo contrapuesto, cancelando de este modo y superando un esquema establecido y satisfecho de sí mismo.

Pero el prototipo de esta clase de equiparaciones —que en él jamás buscan la brillantez, sino que buscan siempre la verdad— es el propio Hegel; en él, la paradoja (contra la tendencia del sano sentido común a aislar las cosas) es la voz del objeto mismo. He aquí algunos ejemplos de lo que decimos (todos ellos habrán de ser explicados aún): «Lo que es interior existe también exteriormente, y a la inversa. Lo que es solamente algo interior, es también algo exterior, y lo que solamente es algo exterior es también algo interior.» (*Enciclopedia*, §§ 139, 140.) O bien: «La necesidad externa es, propiamente, una necesidad casual. Si una teja cae al suelo y mata a un hombre, la caída de la teja y su colisión con el cuerpo humano puede darse o no darse, son hechos casuales. En esta necesidad externa, sólo el resultado es necesario, las circunstancias son fortuitas.» (*Werke*, t. XII, p. 15.) Finalmente: «La desaparición y la propia recreación del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, por virtud de la cual el tiempo se pone espacialmente como lugar, pero esta simultánea especialidad se pone no menos inmediatamente como tiempo, es el movimiento. Una teja por sí sola no mata al hombre, sino que produce este resultado solamente por efecto de la velocidad adquirida, lo que vale tanto como decir que son el espacio y el tiempo los homicidas.» (*Enciclopedia*, § 261.)

Por donde lo interior y lo exterior, por lo menos en cuanto vacíos, son una y la misma cosa, como lo son la casualidad y la necesidad, al menos en cuanto manifestaciones externas, y el espacio y el tiempo, por lo menos en el lugar del movimiento.

Pero el centro de las más grandes paradojas de Hegel reside allí donde aún no existe ninguna clase de lugar ni de movimiento, porque es precisamente allí donde éste nace: en el comienzo. Es aquí donde encontramos esta fundamental afirmación: «Ser y nada son lo mismo... Pero tan exacto como la unidad del ser y la nada es el que ambos son, sencillamente, distintos. Sólo que, como la diferencia aquí no se halla aún determinada, precisamente porque el ser y la nada son lo inmediato, esa diferencia, tal como en ellos existe, es lo inefable.» (*Enciclopedia*, § 88.)

Tales son, pues, algunas de las «terminologías» de Hegel, que, aunque dichas en alemán, se le antojan al lector alemán no familiarizado con ellas como abracadabras o manicomios sueltos.

Que el ser y la nada no son lo mismo es, por lo menos, algo que parece perfectamente cierto y que cualquiera que abra su portamone-

das puede comprobar, al ver si hay en él dinero o no lo hay. Ahora bien, como también Hegel estaba en condiciones de hacer lo mismo y abrió a mundo, en verdad, bastantes más cosas que su portamonedas, nos vemos obligados a aplicar a este «argumento del portamonedas» la paradójica tesis de Chesterton: «Su gran agudeza envolvíale en una nube de sanas dudas acerca de este problema.» Dudas que se manifiestan precisamente en la conclusión de que el ser y la nada son lo mismo y no son lo mismo, es decir, en pocas palabras, que es aquí donde se encuentra el punto de partida para todo el autoconocimiento dialéctico, tanto del hombre como de los objetos: de lo inefable a lo expresable.

4. Más simple es el cambio de actitud del lector que reclaman los conceptos «abstracto-concreto». Pero tiene también importancia para entender el pensamiento de Hegel. Ello nos permitirá comprender, precisamente, el rumbo hacia las cosas a que pone proa este pensador que, según muchos, sólo piensa en las sombras.

Llámase «abstracto», en el sentido ordinario de la palabra, al objeto que se saca de algo visible y flota sobre ello. El concepto de «fruta», por ejemplo, es un concepto abstracto con relación a las peras, las manzanas o las uvas, como lo es el de triángulo en general o el de humanidad. Cuando lo abstracto coincide, así, con el nombre genérico, con un algo más alto y más amplio, este algo más alto puede encerrar también un sentido valorativo. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se destacan, cabalmente, la humanidad o la virtud, como conceptos abstractos, frente a las realidades concretas: lo situado en el plano ideal se convierte, de este modo, en un ideal. Con lo concreto, por el contrario, se tropieza continuamente en el lenguaje usual, unas veces como lo visible, como lo que es susceptible de agarrarse con la mano, otras veces incluso en función valorativa, como algo no tan estimable, acaso ni siquiera estimable.

Pues bien, Hegel invierte totalmente los términos de esta jerarquía de valores: para él, lo abstracto es, unas veces, la representación general vacía, otras veces lo que hay de formal en el concepto, simplemente su «contenido no desarrollado». Lo concreto, por el contrario, lo que se despliega en especiales y singulares determinaciones, lo general en cuanto mediado por lo individual. Lo abstracto, por tanto, es para Hegel lo indeterminado o lo «en sí» que se mantiene meramente en sí (en este sentido dice Hegel que toda su lógica, aunque en sí llena de determinaciones, es abstracta, «tiene su patria en lo abstracto», por ser la lógica del espíritu que sólo es en sí).

Lo concreto, en Hegel, no es ya ciertamente una individualidad cualquiera ofrecida por los sentidos y al margen de todo concepto, sino la individualidad empapada de razón, desplegada en su riqueza dialéctica. Lo abstracto es, con respecto a ello, como la sombra al

cuerpo vivo o como la silueta al cuadro pintado. Además, cosa que hay que tener también en cuenta, lo que sigue en el tiempo a lo concreto es solamente lo abstracto de las simples representaciones (o sea, lo psicológicamente abstracto, que para Hegel no es lo abstracto por antonomasia, en el verdadero sentido de la palabra). Lo lógicamente abstracto es siempre, por el contrario, el *prius* de lo particular-concreto, como el «en sí» no desarrollado.

Por doquier se presupone, pues, lo abstracto, como si se tratara del punto de partida lógico de la cosa, pero por doquier también es necesario seguir adelante por encima de él. Seguir marchando hacia lo que Hegel podría llamar, con Gottfried Keller, «la dorada plétora del universo». Aquí no se procede, pues, de lo concreto a lo abstracto, como quiere la acostumbrada ordenación, en parte psicológica y en parte gramatical, de estos dos términos.

TEXTOS

¿Quién piensa en abstracto?

«¿Pensar? ¿Y en abstracto? ¡Sálvese quien pueda! Así oigo exclamar a un traidor vendido ya al enemigo... Lo que se trata de saber es quién piensa en abstracto. ¿Quién piensa en abstracto? El hombre inculto, no el culto. Me limitaré a poner algunos ejemplos demostrativos de esta tesis de los que todo el mundo reconocerá que, en efecto, la encierran.

Un asesino es conducido al cadalso. Para el pueblo común no es otra cosa que un asesino. Tal vez las damas, al verlo pasar, comenten su aspecto físico, digan que es un hombre fuerte, hermoso, interesante. Al escuchar esto, el hombre del pueblo exclamará, indignado: "¿Cómo? ¿Un asesino, y hermoso?" Un conocedor del hombre tratará de indagar la trayectoria seguida por la educación de este criminal; descubrirá tal vez en su historia, en su infancia o en su primera juventud, malas relaciones familiares del padre y de la madre; descubrirá que una ligera transgresión de este hombre fue castigada con una dureza exagerada que le hizo rebelarse contra el orden existente, que lo hizo colocarse al margen de este orden y acabó empujándolo al crimen para poder subsistir. Pues bien, todo esto es pensar en abstracto, no ver en el asesino más que esta nota abstracta, la de que es un asesino, de tal modo que esta simple cualidad destruye o borra en él cuanto haya de naturaleza humana.

"¡Vieja, los huevos que quiere venderme están podridos!", dice la compradora a la campesina, en el mercado. "¿Cómo? —replica ésta— ¿que mis huevos están podridos? ¿Eso es lo que se atreve a decir esa piojosa de mis huevos? ¡Como si no supiéramos que sus padres se comían los codos de hambre, que su madre se fugó con un francés y su abuela murió en el hospital! ¡Mira qué pañoleta tan bonita y llena de

abalorios lleva! ¡Habría que ver cómo lleva la camisa! ¿De dónde habrá sacado tantos adornos y tantos sombreros? Si no hubiese oficiales en la guarnición, no andarían muchas tan bien vestidas y tendrían que pasarse el día zurciendo las medias." En una palabra, la vendedora, llevada de su cólera, no deja hueso sano a la compradora. Pues bien, esta vieja piensa también en abstracto, viéndolo todo, la pañoleta, los sombreros y la camisa de la mujer, sus dedos y otras partes de su cuerpo y hasta a sus padres y toda su parentela, única y exclusivamente a través del horrible delito cometido por ella al decir que los huevos que trataba de venderle estaban podridos. A partir de este momento, ve todo lo que a esa dama se refiere teñido por el color de los "huevos podridos". En cambio, creo que aquellos oficiales de que habla la vendedora —de ser cierta su malicia, lo que mucho dudamos— habrán podido ver en la dama cosas bien diferentes.

Y, pasando ahora de la vieja a los sirvientes, hay que decir que los peor colocados son los que tienen que servir a personas de estado social inferior y poca fortuna. En esto, como en todo, el hombre inculto piensa en abstracto, se da aires de gran señor para con los criados, sólo ve en ellos a sus servidores; se aferra al predicado de "servidores" y no sabe salir de ahí... La misma diferencia apreciamos en la milicia; en el ejército austríaco puede darse de azotes al soldado: los soldados son, pues, una canalla. Por donde el soldado raso es concebido por el oficial como el exponente abstracto de un sujeto azotable con el que él, un señor que viste uniforme y ciñe espada, tiene que habérselas, lo cual es para encomendarse al diablo.» (*Werke*, t. XVIII, pp. 400 ss.)

«Las palabras generales —dice Goethe— y las grandes presunciones han causado siempre grandes males.» Son, sobre todo, las que mantienen en pie los males existentes.

«Lo que se llama sano sentido común es, con harta frecuencia, muy malsano. El sano sentido común encierra las máximas de su tiempo. Así, por ejemplo, quien, antes de venir Copérnico, hubiese afirmado que la Tierra giraba alrededor del Sol o hubiese sostenido, antes del descubrimiento de América, que aún había en el mundo tierras no conocidas, habría atentado contra el sano sentido común. En China o la India, la república es algo contrario a todo lo que el sano sentido común aconseja. El sano sentido común es, pues, la mentalidad de una época, que encierra y resume todos los prejuicios de esta época: la gobiernan imposiciones mentales de las que ella no se da cuenta.» (*Werke*, t. XIV, p. 36.)

V. EL PENSAMIENTO MEDULAR DE HEGEL

1. UN PENSAMIENTO gris y poco importante rara vez puede condensarse en pocas palabras. Necesita emplear muchas; le pasa, en esto, lo que a la mentira. Tiene que dar vueltas y más vueltas alrededor de la cosa, porque no acierta a dar en el blanco de la cosa que se propone decir, y tal vez no quiere tampoco acertar. Cuanto más larga la charla, más se diluye el sentido y más la pone al descubierto la abreviación.

En cambio, los grandes pensamientos son compatibles, en caso necesario, con la mayor concisión, y no sólo eso, sino que se prestan especialmente para ello. Probablemente no habrá, para un pensador inseguro de lo que quiere, para un pensador innecesario, que va dando bandazos de un lado para otro, día más trágico que aquel en que se ve obligado a resumir en media página lo que se propone, más aún, lo que cree haber realizado. Al llegar este momento fallan todos los adornos, todos los recursos. Entonces se ve que, para ser lacónico, hay que tener médula. Tratándose de pensadores de talla insuficiente, incluso de los que dan virtuosamente la talla de la mediocridad, como un Herbart, es difícil o imposible sugerir siquiera en media página el sentido de su doctrina. En cambio, basta con formular la tesis de «conócete a ti mismo» para poner de manifiesto una parte importante de la filosofía de Hegel.

2. Dícese que al maestro se le conoce también en lo pequeño, pero este dicho debe interpretarse con cierta precaución. Al principio no aparece nunca, es cierto, más que una somera indicación, un leve indicio; éste sólo adquiere su plena significación más tarde, cuando el lector ha recorrido la obra entera. Y con razón asusta también ese reprobable procedimiento que consiste en reducir, por ejemplo, un poema a un concepto fácilmente manejable. No hay que imitar tales ejemplos, pues lo que los maestros de escuela se esfuerzan, desde hace ya mucho tiempo, en presentar como meollo de las grandes obras es, por lo general, algo cómico o de una pobreza miserable.

No puede reducirse la figura de Guillermo Tell a la fórmula de un cazador que apuntaba a una manzana, ni decir que Otelo es el símbolo de los celos o Fidelio el arquetipo de la fidelidad conyugal, como no cabe tampoco exprimir de una gran obra filosófica un concepto general cualquiera que resuma la sabiduría del mundo. Quien crea que es posible reducir la ética kantiana a una máxima

susceptible de ser bordada en un paño de pared, por ejemplo, la de «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti», ese amigo de la brevedad así entendida hará bien en renunciar a seguir estudiando a Kant. La «madre del cordero» resulta siempre ser otra, pues también en este punto rige lo de *cave canem.*

Por tanto, el laconismo con que puede ser expresado un gran pensamiento y con que, a veces, puede plasmarse también una gran obra de arte, siempre y cuando que trate de expresar ideas, no es nunca algo inocente o trivial. Y cuando así se presente, no valdrá siquiera como indicio; más bien habrá que rechazar, por equivocada, toda la orientación.

A lo anterior se añade una segunda circunstancia que permite, indudablemente, distinguir la brevedad fecunda de la que es solamenta apretada. Es el hecho de que apunte o no apunte, por medio de breves fórmulas, a lo grande y a lo vasto. Hay pensamientos pequeños por naturaleza y que pueden, a veces, engañar, presentándose como centrales, es decir, como el universo condensado. Pero el engaño desaparece tan pronto como el pensamiento es sacado a campo libre y se ve que no alumbra; entonces, nos convencemos de que no era más que una vela y no un sol condensado, como creíamos, un niño en la cuna. A lo lejos se apaga, no apunta a una concepción del mundo, a la penetración del universo. Su gravidez era, pues, falsa, en un sentido filosófico; del mismo modo que, si vale la comparación, una combinación de quintas, por muy afinada que suene, no puede nunca ser un tema de fuga.

Esta falta de gravidez es la que presenta, por ejemplo, el credo de Berkeley: *Esse est percipi*, «ser es ser percibido». Parece la condensación de un gran pensamiento, pero sólo es, en realidad, un tópico limitado, no una consigna que abra a nuestros ojos el universo; no nos saca de nuestra conciencia subjetiva, sino que nos deja encerrados en ella como en una prisión.

Sólo es capaz de verdadera condensación un pensamiento medular, que lo es por el hecho de abrir anchos horizontes y engendrar un concepto del universo, de desplegar capacidad de acción y contener simiente, que no es como un nido de ratones lleno de aparentes problemas, sino como un vivero plagado de auténticos intentos de solución en proceso de desarrollo. La pequeña y real capacidad para lo pequeño es idéntica a aquella intensidad espiritual que es susceptible de condensación por ser susceptible de expansión, por hallarse preñada, pletórica de energía. Dicho en otras palabras: el criterio de los grandes pensamientos es su aptitud para llegar a convertirse en redomas, pura y simplemente porque al pensamiento, según la frase de Hegel aplicable también aquí, se le desborda toda su infinitud del cáliz de este reino de los espíritus.

Sapienti sat, para el sabio basta con esto, del mismo modo que la gran filosofía encuentra su satisfacción, aunque no deba contentarse con ello, en darse a conocer, llegado el caso, a través de una sola tesis. Claro está que esto de *sapienti sat* significa, constantemente, que el pensamiento medular expresable señala el camino al estudio, pero no se lo ahorra. No existe, en filosofía, ninguna *via regia*, ningún camino real, ningún cómodo atajo como el que el gobernante tolomeico deseaba encontrar para la geometría; este tipo de satisfacción que ahorrase al estudioso todo esfuerzo y toda dificultad sería algo tan poco honroso, en realidad, como el onanismo, si se nos permite el ejemplo.

Del mismo modo que existe una historia de guerra del corazón humano, historia que no es posible comprender con el gorro de dormir, pues para comprenderla hay que experimentarla, lo cual requiere valentía, lo mismo Spinoza, que llama a lo simple el signo de la verdad, añade, por esta misma razón, que lo sublime es siempre tan difícil como raro. La *filosofía misma* comienza y se mide por el nivel en el que se plantean los problemas y con las implicaciones que ante él se presentan. Por eso, la filosofía, la antigua ciencia del asombro, no es de por sí, en su despliegue, otra cosa que la ciencia de las implicaciones. Pero, precisamente por ello, no es tampoco más que el pensamiento central, simple y a la vez poderoso, que este nivel establece para que lo desarrolle y despliegue, y en torno al cual cobran cohesión, como clave del universo, aquellas implicaciones.

En toda gran filosofía hay, por tanto, si se saben seguir sus indicaciones, un formidable sentido que es posible descubrir; lo que ocurre es que este sentido es un arcano para la indolencia y, como todo lo bueno, al resentimiento. «Conócete a ti mismo», tal es, siempre que se apetezcan las implicaciones, el nervio de la filosofía hegeliana; pues, si bien esta tesis procede de Sócrates y hasta es posible que sea anterior a él, es Hegel el primero que la desarrolla en un sentido cósmico y casi podríamos decir ético-cósmico. Y la búsqueda de un algo para él central es legítima, en Hegel, aunque y precisamente porque este filósofo predica contra quienes consideran la verdad como moneda «acuñada», «que puede darse y recibirse tranquilamente», en vez de ver en ella un proceso, un resultado. Y a pesar de que Hegel, ya en el prólogo a la *Fenomenología*, aunque en relación con un problema muy distinto del que aquí se trata, rechaza con gran burla la sabiduría que contiene «algún truco susceptible de ser aprendido» de un modo formalista. «El instrumento de este monótono formalismo no es más difícil de manejar que la paleta de un pintor en que sólo hubiera dos colores, por ejemplo un rojo y un verde, destinados el primero a pintar la superficie deseada cuando se trata de un cuadro histórico, y el segundo cuando se quiera pintar un

paisaje.» (*Werke*, t. II, p. 40.) El color de que aquí se trata no es el rojo o el verde, sino el color fundamental de la objetivación del sujeto conceptualmente comprendido, de la relación sujeto-objeto perseguida a través de la historia, color que llena dialécticamente toda la obra de Hegel y que constantemente se trasluce en ella en la más extraordinaria riqueza de tonos y en la más completa unidad. **He aquí, por consiguiente, lo que produce la diferencia entre una fructífera concisión y aquella que queda pobre, entre el *simplex sigillum veri** y el esquema.**

3. Rara vez tarda mucho en hacerse perceptible este color. Si existe de modo latente en un pensamiento, la mayor parte de las veces se manifiesta ya en la temprana juventud. Es sabido que casi todos los tipos creadores, y con mayor seguridad que ningún otro el filosófico, ven alzarse ante ellos, en la juventud, una imagen que en lo sucesivo habrán de desarrollar, a la que se atendrán durante su vida.

Una historieta emocionante, aunque falsa, que simboliza esto que decimos, es la de la silbante caldera de agua hirviendo de su tía en la que se dice que James Watt descubrió, ya de niño, la fuerza del vapor, viéndolo plásticamente, por decirlo así. Existen muchos ejemplos de éstos, y bastante mejor documentados, que señalan ya *in statu nascendi* la nota unánime, armónica, de una obra posterior. Y, tratándose de pensadores que se hallan obligados sobre todo a asegurar la unanimidad, la armonía de sus manifestaciones, que traen al mundo un principio que ya no habrá de abandonarlo, se repite de continuo, y también objetivamente, lo que Nietzsche expresaba una vez en las siguientes palabras, tal vez con más psicología que objetividad: «Y de pronto, amiga mía, lo uno se hizo dos. Y Zaratustra pasó de largo por delante de mí.»

Las obras de la juventud de Hegel contienen ya, en absoluto, su pensamiento medular como en vislumbre, en insinuación; este pensamiento apunta ya, incluso, con rojiza luz de aurora, en su diario de la época en que cursaba los estudios secundarios. Y la cosa es tanto más impresionante cuanto que el material de que la naturaleza había hecho al joven Hegel acusa en él sorprendentes y entorpecedores rasgos de muchacho modelo, de vejez, de filisteísmo y hasta de una cierta melancolía propia de los viejos juiciosos. Por entre estos hábitos se abre paso, con tanta mayor fuerza, el genio, como si la persona que lo posee naciera de nuevo.

Es la mano de un muchacho de quince años la que escribe: «Todo lo bueno tiene su lado malo», palabras que encierran, en realidad, el principio de la dialéctica hegeliana. En las páginas del diario de viaje

* «Lo simple es el signáculo de la verdad.»

a los Alpes berneses, en las que abundan los gritos de guerra contra los glaciares y las moles muertas, hasta llegar a un pueblecito inundado de arroyuelos, no encuentra el autor algo afín a su espíritu, a la fluidez de sus determinaciones: «Mientras no se divisa una potencia, una gran fuerza, permanece alejado el pensamiento de la compulsión, del "tiene que ser" de la naturaleza, y lo vivo, lo que se disuelve una y otra vez, lo que se dispersa y no se aglutina en una masa, que eternamente se mueve, se agita y permanece activo, evoca más bien la imagen de un libre juego.»

En la *Fenomenología del espíritu* escribe más tarde Hegel: «Pero es mucho más difícil hacer fluir los pensamientos fijos que la existencia sensible.» (*Werke*, t. II, p. 27); y lo fluido arrastra todo lo todavía puramente externo del hombre y del objeto a la desembocadura del «llegar a ser uno mismo». «Sólo esto es ley, todo lo demás pura interpretación —dijo a un griego el rabino Hillel, después de haberle comunicado la máxima de III Moisés, 19, 18—; vete a tu casa y ponte a meditar sobre ello.» Del mismo modo, Hegel supo hacer conocer siempre, una y otra vez, la idea fundamental en la que se hallan implicadas todas sus profundidades y complicaciones. He aquí lo esencial, lo que constantemente palpita en la filosofía hegeliana: la *mediación dialéctica sujeto-objeto* es, así, indefectible.

Nos parece superfluo, después de lo expuesto, multiplicar los ejemplo. Como se ha observado, cualquier pensador podía trazar con la mayor concisión imaginable la imagen específica de su universo. No a otra cosa aspiran las tres preguntas de Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo saber? ¿Qué podría esperar? Se concentran en ellas, ya de por sí, los temas de las tres *Críticas* kantianas, con toda la finura que supone la distinción de capacidad, necesidad y posibilidad.

Fichte dice: el Yo pone el No-Yo y adquiere de este modo la conciencia de sí mismo; se establece, de este modo, el contenido de la teoría de la ciencia. Schelling acompaña toda su teoría de la identidad de soluciones como las siguientes: la naturaleza es el Dios visible, el espíritu, la naturaleza invisible. Schopenhauer talla ya en el título de su obra maestra el relieve de su pensamiento fundamental: «el mundo como voluntad y representación» es una imagen concentrada que el autor acuña, y, en realidad, como el propio filósofo anuncia en el prólogo a la obra, los distintos puntos de vista son los que hacen desplegarse esa imagen fundamental en el aspecto de la teoría del conocimiento o en el terreno de la filosofía de la naturaleza, en un plano estético o en un plano religioso-moral. La cosa en sí es, aquí, la voluntad, que da vueltas y más vueltas, incurable y sin meta. Un paso más hacia el *novum* concentrado, y cabrá decir: la cosa en sí es lo que todavía no es, lo que actúa en el ahora y el aquí no aparentes de todos los fenómenos como todavía oculto. O más concisamente aún

(empleando la fórmula lógica del juicio): S no es aún P; el sujeto (de la existencia movida, en su conjunto) no ha logrado aún su adecuado predicado como contenido, no se halla aún expresado, objetivado, manifiesto.

La conciencia de la densidad y la apretada dureza de lo justo no es lo que menos contribuye a crear la voluntad inicial de todo verdadero filósofo, por muy exagerada que ella sea, de escribir un solo libro. Spinoza es el más claro ejemplo de ello. Y, en realidad, una obra tan importante como la hegeliana no pasa de ser un único libro, que ha ido madurando de un modo concreto. Más aún, a ninguno le habría sido tan fácil como a Hegel dejarse llevar de su estrella, ya que tenía como principio inmanente el de *omnia ubique,* todo se halla en todas partes, uno de los que llenan cada uno de los numerosos grupos de sus relaciones dialécticas subjetivo-objetivas. Este principio proviene de Nicolás de Cusa y de Leibniz, pero este ver espectacular que refleja en cada parte, continuamente, el todo es el que, a la postre, garantiza todavía la propia unidad hegeliana a través de la dialéctica pluralidad.

Por esta razón el «conócete a ti mismo», por donde nos lleva, en fases o vueltas cada vez más altas de la espiral, la *Fenomenología del espíritu.* De ahí la capacidad, a que Hegel nos incita, de ver en un solo grupo dialéctico de formas, elegido al azar, como se quiera, miles y miles de formas, siempre y cuando que nuestra mirada se fije bien en la existencia que constantemente se desdobla y se junta y calma de nuevo, para volver a desdoblarse. Si se ha sabido comprender, por ejemplo, lo que representa, en la planta, el ciclo de capullo-flor abierta-fruto, se habrá comprendido también lo que significa el proceso igual y, sin embargo, tan distinto que se encierra en el ciclo de concepto-juicio analizador-conclusión o el de familia-sociedad civil (atomística)-Estado.

Pero, en Hegel, el sentido de este sinuoso camino es siempre el mismo: el de que aquello que lo recorre y a que Hegel da el nombre de espíritu, se conozca a sí mismo, se «devenga» para sí, coincida consigo mismo. En eso se cifra, pues, el *ceterum censeo* de su enseñanza, el laconismo de su pensamiento medular. Lo que empieza siendo simple certeza sensible se convierte, a la postre, a la vuelta de una larga serie de virajes, en saber mediado; el simple ahora y aquí acaba siendo el universo desplegado, abierto de par en par y pletórico de formas. Y ambas cosas, el concebir y el acaecer, son, para este pensador totalmente idealistas, una misma cosa: «El movimiento [del espíritu], encaminado a destacar la forma de su saber en el trabajo que lleva a cabo como verdadera historia.» Y tan apegado a la historia universal se halla este movimiento que lo que en él se mueve no hace sino despojarse de sus velos a medida que, en el curso de la historia de los

fenómenos espirituales, se va desprendiendo de su ropaje vivo, cada vez más ajustado.

4. Por tanto, «conocerse a sí mismo»: no puede haber frase más cálida ni más tensa que ésta. Y no otra cosa que esto es, en rigor, lo que Hegel piensa y enseña, de un modo poco usual, es decir, con una amplitud inaudita. El «uno mismo» no es, por tanto, precisamente el yo individual, pero sí el yo humano; en Hegel no sale nunca bien parado lo que permanece simplemente al exterior de nosotros y no es como algo puramente externo. Pero también lo que hay de externo y de fortuito en el yo, aquel «ser así» que aparece más o menos vano y que no debe confundirse con el «ser uno». Por eso, para Hegel, estas modalidades fortuitas son, desde el punto de vista del conocimiento, tan indiferentes como la forma especial de la nariz de un pensador.

Peor aun que indiferentes, pues Hegel consideraba lo individualmente fortuito como las burbujas de aire en una lente, como una fuente de errores. «Señorita —dijo un día Hegel a una dama, vecina suya de mesa, que le admiraba como a un tenor y se sentía halagadísima de encontrarse sentada al lado del autor de obras tan famosas—: lo que en mi filosofía hay de mío es falso.» Pero el yo que nuestro filósofo rechaza o elimina con tanta indignación no es el hombre vivo, como más tarde Kierkegaard habría de echarle en cara a Hegel, llevado de su interioridad pura. Para eso, el magisterio de Hegel tiene demasiado de pozo manantial y hay en su exteriorización mucha aspereza, pasión, retraimiento.

Hegel quiere, por tanto, que se abandone el sujeto inmediato, precisamente para expresar y objetivar, de un modo mediado, el auténtico «ser para sí», es decir, lo que ha sido asignado a la humanidad entera. Esto hace que desaparezcan, en el pensador objetivo, muchas cosas, que no son precisamente el modo de tener la nariz que fortuitamente le ha cabido en suerte; desaparece también lo que cada uno siente, directamente, que le quema los dedos y de lo que no pueden derivarse tantas cosas espiritualmente humanas como han florecido.

Sin embargo, como ya se advierte, visible y audiblemente, en el mismo lenguaje de Hegel y en el incesante tono afectivo y anímico de su *logos*, este filósofo se halla sumido de lleno en esos desdoblamientos y vueltas hacia dentro del ánimo sin los cuales ni la inquietud dialéctica ni, menos, su pepita principal, el «conócete a ti mismo», pudieran haberse descubierto. Sólo de ahí proviene y a esta verdad conduce, en último resultado, la no particularidad, el no amaneramiento del estilo en que insiste Hegel, y que es, para él, el sello de todo lo excelente y, sobre todo, de todo lo certero. Lo que era justo en el arte era, según Hegel, evidente en filosofía:

«De este modo, aunque la originalidad del arte absorbe todo lo que sean particularidades fortuitas, lo devora solamente para que el artista pueda entregarse por entero al impulso y al brío del entusiasmo del genio, atizado tan sólo por la cosa misma, y para que, de este modo, pueda plasmar en su obra, fiel a la verdad, en vez de sus personales deseos y sus vacíos caprichos, lo que es su verdadero yo. No tener ningún estilo personal fue siempre el único gran estilo, y en este sentido, y solamente en él, podemos llamar originales a un Homero, un Sófocles, un Rafael, un Shakespeare.» (*Werke*, t. X[1], p. 384.)

Pero el pensamiento pleno de contenido no debe escaparse solamente del habitual yo, sino también de lo habitual de fuera, en cuanto no sea otra cosa que esto. En cuanto no haya pasado por el tamiz del pensamiento y pueda justificarse ante el foro de la «razón». Hegel permanece, con este postulado, fiel al siglo XVIII, al siglo de la Ilustración, aunque rechace, por otra parte, su «individualismo» y su raciocinar ahistórico. Repudia el «razonamiento abstracto del mero entendimiento» y ensalza la «razón» como algo nutrido y concreto. Para él es algo concreto porque no se halla al margen del curso del mundo, porque se la encuentra y se la saluda, por el contrario, por los caminos de lo tradicional-real.

Hegel se convierte así, en este punto, en un pensador de la Restauración, es decir, de la victoria relativa de los antiguos poderes históricos sobre los jacobinos de 1793 y sobre lo que hay de ahistórico en el pensamiento de la Ilustración. Pero este sentido histórico hace de él, al mismo tiempo, un pensador relativamente realista, y no abandona la herencia de la Ilustración, el «entendimiento» que ha avanzado para convertirse en «razón», precisamente a favor de un «crecimiento orgánico» simplemente aceptado.

En esto se distingue Hegel de los reaccionarios románticos de su tiempo, quienes querían paisajes alumbrados por la luna, con castillos y palacios con princesas, en vez de conceptos que analizaran la tradición, única manera de poder hacerle justicia, cuando existiesen razones para ello. Por eso elogia a Sócrates, por haber sembrado el desconcierto en las opiniones tradicionales con sus implacables preguntas. No puede haber filosofía, cualquiera que ella sea, sin romper con la tradición y con sus ataduras, sin esta aurora política: «La filosofía aparece en la historia sólo y en tanto que surgen constituciones libres. El espíritu [para filosofar] necesita separarse de su voluntad natural, de su inmersión en la materia. Es éste el modo de ser oriental, en términos generales; la filosofía comienza en el mundo griego.» (*Werke*, t. XII, p. 113.)

[1] **Aunque nunca usó la manera de «razonar» propia de la Ilustración, Hegel no echó jamás en saco roto su crítica contra un pasado ya cumplido. Y, si bien es verdad que su procedimiento genético-**

histórico le relaciona con la Restauración, él no participa en nada de la aversión de ese período hacia todo lo luminoso, ni de su regreso hacia lo que ya es absolutamente impensable, hacia lo que se pierde en la noche de los tiempos. Hegel no es un romántico. A pesar de todos los colores de la tempestad que tiñen el fondo de su corazón, o, mejor dicho, gracias a ellos, jamás abandona el terreno de la razón, de una razón pesadamente lastrada. Incluso cuando se asocia al prólogo del Evangelio de San Juan para llamar *logos* a la razón y a su universo, ese *logos* quiere siempre conservar en presencia suya una *ratio* descubrible. En la medida en que el *logos* de la razón demuestra como verdadero lo real existente, puede ciertamente hacer el juego a la reacción reconciliándola con los sesos. Pero en la medida en que esa *ratio* no ha afirmado en menor medida que las tinieblas no la han captado y que la historia del mundo es el tribunal del mundo, bajo el golpe de las nuevas Luces la Restauración empieza a tambalearse, ello precisamente en el terreno de esa «firme y continua solidez de las cosas» de la que Hegel ha hecho tanto por oponer a la arbitrariedad y a la rutina.

5. El yo se entrega, en Hegel, al ser «otro» de las cosas, con lo que éstas dejan de ser un «otro». El medio psicológico para conseguir esto es, en primer lugar, la atención que se concentra por entero en la cosa. Pero no se crea que esta atención es, de por sí, nada fácil: «Requiere, lejos de ello, un esfuerzo, ya que el hombre, cuando trata de captar un objeto, tiene que abstraerse de las mil cosas que se mueven en su cabeza, de sus otros intereses, incluso de su propia persona, para dejar que impere la cosa de que se trata. La atención implica, pues, la negación del hacerse valer a sí mismo y la entrega de uno a la cosa; dos aspectos necesarios para la actividad del espíritu.» (*Enciclopedia*, § 448, adición.)

Y esto, según Hegel, no es solamente un proceder objetivo, sino, además, algo que permite recrearse en el universo, gozar de él, ser devoto para con él, en un sentido absolutamente goethiano. En esta actitud se percibe en toda la potencia del ánimo un rasgo decididamente vuelto hacia el exterior, católico-objetivista, si se quiere: «La atención —había dicho ya Malebranche— es la natural plegaria del alma.» En la atención, tal como Hegel la concibe, se hunde el yo en la cosa, pero se hunde también la cosa en el yo, se incorpora a él; de aquí que Hegel emplee desde muy pronto, para expresar esta relación, el concepto y hasta la intuición del *devorar*. «Todo está ahí para ser devorado —había dicho el joven Hegel, con motivo de un banquete celebrado en Jena, dando a la palabra *devorar* un doble sentido que quienes entonces lo escuchaban por vez primera supieron comprender perfectamente—: démosle su destino.» Y es que los actos de comer y

beber superan del modo más palpable la llamada inaprehensibilidad del interior de la naturaleza y, por tanto, todos los problemas agnósticos fantasmagóricos.

Hegel, con un sesgo muy robusto, invoca en contra del supuesto abismo, insondable, entre el sujeto y el objeto el apetito de las bestias cuando se abalanzan ágilmente sobre el objeto y lo devoran. La «cosa en sí» es captada inmediatamente por ellas como lo que es, como «cosa para nosotros»; captada, concretamente, con los dientes. Y si quedan, como residuos, huesos que se resisten al diente del concepto, Hegel, orgulloso de su razón, los arroja desdeñosamente a un lado, como carentes de valor, y no los adora como algo impenetrable. La sed de saber y el hambre de conocimiento son siempre en Hegel los medios de que disponemos para compartir el universo, para explayarnos sobre él en toda su riqueza objetiva. Es así como, para decirlo con las solemnes palabras finales de la *Fenomenología*, «tiene el yo que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia». Hasta remontarse a la cancelación de la suprema antítesis, lo que el viejo místico silesiano Angelo Silesio expresa así, en un sentido completamente hegeliano: «Amigo, ya es bastante. Si quieres leer más, sé tú mismo la Escritura, sé tú mismo la Esencia.»

El «devorar» es, pues, el nexo entre el yo y la cosa, entre lo interior y lo exterior, mediante el cual ambos términos pierden lo que tienen de abstracto. Lo interior y lo exterior no ofrecen, uno y otro, más que la «apariencia del ser»; al entrelazarse, surge lo real, pues lo real es «la unidad de lo interior y lo exterior». La actividad del espíritu, en Hegel, es, pues, como actividad creadora, una actividad que, al mismo tiempo, se apodera del contenido creado, lo mismo que éste se apodera del sujeto. La finalidad de la conjunción del conocer consiste «en destruir también la apariencia de que el objeto es algo exterior al espíritu» (*Enciclopedia,* § 447, adición). Hasta que todo esté dispuesto para «ser para sí» en el autoconocimiento, hasta que este privilegiado hijo de los dioses pueda remontar los escalones de la conciencia, los escalones del mundo mediado por ella. El yo y la cosa coinciden aquí, en el laconismo de la dicha y de la reconciliación (teóricamente señalada). En esto consiste, para Hegel, el autoconocerse como autodevenir; y, según la creencia de este pensador optimista y hasta apologético, todas las cosas deben redundar en su favor.

Este conocimiento de sí mismo no es, pues, como corresponde a los anchos comienzos y también a la marcha en avenida, un proceso psicológico-individual, ni tiene, en general, nada de psicológico, pero sí se hace pasar por un proceso de la conciencia que se indica como activa en todos nosotros y hasta en todo el universo que es mediado para nosotros. Este conocimiento es, por tanto, como en el título de la

primera obra de Hegel, en la *Fenomenología*, historia de la aparición del espíritu; pues el yo no es, aquí, otra cosa que el espíritu que se comprende a sí mismo. Lo cual significa concretamente (puesto sobre los pies): el yo es el hombre trabajador que, a la postre, comprende su producción y la arranca a su autoenajenación.

TEXTOS

Acerca del yo, del que Hegel no dice que sea falso, en su filosofía:

> «Una vez, cargo el acento sobre mi conciencia empírica finita, y me enfrento con lo infinito; otra vez, me cierro a mí mismo, me condeno, doy la supremacía a la conciencia infinita. No son las Columnas de Hércules, que aparecen tajantemente enfrentadas la una con la otra. Yo soy, y esta pugna y esta unidad existen en mí y para mí; soy ante mi mismo algo infinito frente a mí como ser finito, conciencia infinita contra mí, contra mi pensamiento, una conciencia determinada como infinita. Soy la composición de estos términos, el esfuerzo de este componer, el trabajo del ánimo para dominar esta contraposición, que existe también para mí. Soy la lucha, pues lucha es, cabalmente, esta pugna que no es indiferencia de ambos términos como distintos, sino el estar vinculados ambos. Yo no soy uno de los que luchan, sino que soy ambos contendientes a un tiempo, soy la lucha misma.» (*Werke*, t. XI, edición de 1840, p. 39.)

Después de esta inaudita confesión de la lucha universal (de lo finito en el todo, de lo perfecto en la inadecuación que asimismo contiene), aparece el siguiente fin, en el que se resume todo el proceso:

> «Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra, lo que acaece eternamente, la vida de Dios y todo lo que se hace en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo.» (*Werke*, t. XIII, p. 36.)

Con respecto a lo anterior, esto es algo así como un esfuerzo encaminado, según dice el propio Hegel con palabras de Hamann, a «desplegar el puño apretado en una mano abierta». La mano abierta, aquí, es una especie de abreviatura, que reaparece al final: Hegel lo llama, entre los hombres, amor; en saber, historia comprendida; en el devenir para sí en su totalidad, libertad.

VI. NACIMIENTO DE LAS OBRAS Y PALABRA MAGISTRAL*

EL AVANCE de Hegel fue lento y a menudo penoso. De este maestro vale, si de alguno, que no cayó del cielo. La búsqueda de ese sí mismo mediado que persiguió desde el comienzo le llevó por difíciles caminos. Así lo atestiguan los escritos de su solitaria época de Berna, entre 1793 y 1796, y aún más los aparentemente mejores de su época francfortiana, entre 1797 y 1800. ¡Qué diversidad de materias ocupaba a su espíritu antes de la aurora! ¡Con qué amplitud y cuidado se dedicó a ellas! Hegel buscaba el anillo auténtico; no se encontraba entre las cadenas y círculos en torno suyo. Su juventud se rebelaba en absoluto contra el anquilosamiento, la infelicidad, la mezquindad del mundo social que le rodeaba, y, sin embargo, buscaba un punto de referencia que fuese objetivo y que, por tanto, no se hallara sólo en su interior. A este respecto, nada más característico de Hegel que la elección de temas secos, en todo caso viriles y ante todo materiales. No es que se mortificara, pero sí se corregía y sometía todo pensamiento de altos vuelos a lo que llamaba las «necesidades secundarias de los hombres», por las que había comenzado. Así, a la vez que escribía la *Vida de Jesús* e invocaba un cristianismo sin alienación contra el cristianismo «positivo», se interesaba también con plena coherencia por el sistema tributario de Berna. Escribió un comentario al libro de Stewart sobre economía política y estudió la transformación de los ejércitos operada con la transición de la forma monárquica de Estado a la republicana. Libertad e ilustración son aún para el preceptor de Berna sus claras estrellas. «En mi opinión, no hay mejor signo de nuestro tiempo —escribe desde Berna a Schelling— que el de que la humanidad se presente tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos arrastrados por los suelos, se los volverán a tomar por sí mismos y apropiárselos.» También la primera obra impresa de Hegel, pese a haberse publicado en 1798 en Francfort, participa absolutamente de la furia bernesa. Su contenido es la traducción y comentario de las *Cartas confidenciales* del abogado Cart en defensa del Vaud, la «tierra vasalla» de Berna, contra los «duros señores de Berna». Los opresores de Berna no eran

* Capítulo añadido a la primera ed. alemana de 1951. (N. del E.)

distintos de los alemanes, sólo que las guerras revolucionarias ya habían hecho caer a aquéllos. Burlona y sentenciosamente llama Hegel a sus oligarcas alemanes: «Aprended justicia los amonestados; los sordos tendrán un destino cruel.» Y bien, los oligarcas, antítesis de la libertad humana, griega, ¿en qué se apoyan aparte de la reglamentación y del imperativo enajenado? ¿No es en toda esa caterva de preceptos brotada de la «positividad» que ha llegado a caracterizar al cristianismo convertido en Iglesia? De ahí que correspondan a Berna la *Vida de Jesús* y la *Positividad de la religión cristiana.* En ambas obras Hegel se muestra como lo que Schelling le llamara por entonces: un «gran conocedor de Lessing». La *Vida de Jesús* (1795), escrita con fidelidad a los textos, llena de fuerza y penetración, muestra a Jesús nada más que como un hombre, no como taumaturgo, menos aún como Dios. Lo que predicó fue la religión del amor, no una religión positiva con mandamientos, reglamentos, legalidad, Iglesia. Esta última es simplemente la institución de la nulidad humana y la enajenación; tiene su razón el que haya nacido en Roma, reino de la persona jurídica y de la burocratización. Es el sello sobre la decadencia de la libre humanidad griega y de los dioses hechos a su imagen. A la vez, como dice rousseaunianamente el joven Hegel, la «desigualdad de los estamentos» es lo que ha producido tales males independientes y, sin embargo, relacionados entre sí, como propiedad y un estamento sacerdotal propio. Jesús, en cambio, enseñó el amor como igualdad y la igualdad (también con la divinidad venerada) como condición del amor: «Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser» (*Theologische Jugendschriften* [Nohl], p. 377)*. Ciertamente, también Jesús se halla fuera de la bella unidad natural y viva, así que su predicación del amor se articula o demasiado individualmente o con excesiva abstracción. Es inútil dar consejos al individuo mientras la vida común permanece intacta; más aún, Hegel habla en el manuscrito posterior de Francfort *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799) de la «insipidez y artificialidad de esa brillante idea que es la filantropía universal» (Nohl, p. 323 [:HEJ, 365]). En busca de un sí mismo mediado, no trascendente, pero tampoco encerrado en su interioridad, Hegel pone a veces incluso al Sócrates público por encima del Jesús intimista y de su desvalida muerte. Con más precisión, aún más vuelto hacia Grecia, la *Positividad de la religión cristiana* (1796) hacía el elogio de la unidad y coherencia con que llevara el hombre su vida antaño, en la época de su libertad. El panorama universal de la *misère* contemporánea, de la presión de una «positividad» podrida, no necesitaba de más para saltar a la vista. ¿No

* Trad. esp. Hegel: *Escritos de juventud,* Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 242. En lo sucesivo, esta edición se denominará [HEJ].

brotaba todo el odio contra la «objetividad muerta» y contra la «ciencia sin espíritu y la rutina mecánica», de la frustración que experimentaba el sujeto burgués por no poder desplegarse a las dimensiones del mundo, por no encontrarse a sí mismo en el mundo mediado? Este mundo no era ya el del feudalismo en descomposición. Como Hegel formuló en Jena, nunca, desde la *polis* griega, había desaparecido hasta tal punto «la fuerza de la unión en la vida de los hombres; las antítesis han perdido su relación e interacción vivas y ban cobrado independencia». Por tanto, para el dialéctico en ciernes no se trata de que no haya antítesis, sino de que las antítesis se han petrificado y sobre todo se enfrentan al sujeto con una positividad muerta y, en este sentido, objetiva. Como ya queda indicado, incluso el imperativo ético en su última versión, la kantiana, le parecía al joven Hegel proceder aún de la muerta contraposición «positiva». Por eso, «se podría decir que el mismo hecho de considerar la ley moral como algo que es dado a los hombres es ya una característica de la religión positiva» (Nohl, p. 212 [: HEJ, 142]). De este modo se volvió Hegel contra la oposición kantiana entre lo sensible y lo ético, contra un postulado que se oponía a la vida a partir de lo ético como de una especie de más allá interno. Tensa seguía siendo la relación del joven Hegel con su mundo, pero aún no rechazaba la dignidad del deber (del postulado); lo que en cambio distinguía con precisión era un «deber vivo» del deber muerto, es decir, de un ideal enajenado, meramente opuesto a nuestra vida. La «Vida» tenía que dar la unidad, no como *mare mágnum* o —al estilo de la interpretación actual de Hegel por interesadas falsificaciones— como algo místicamente incomprensible sin más. No, la Vida quería decir lo sin cesar cambiante, la constante articulación de sí en la unidad, la consonancia de lo articulado. Para Hegel era una terrenalidad helénicamente diáfana, un manar sin desgarramiento de asuntos e intereses en unidad con nosotros.

Pero el camino hacia este ser para sí mismo seguía cubierto de nubes; pronto se haría a ratos casi intransitable. La época de Francfort, después de la de Berna, fue el *Sturm und Drang* de Hegel, el pupitre de Fausto. Fue un *Sturm und Drang* asaltado, para colmo, también desde el exterior, por rutas de pensamiento extremadamente contradictorias debido a motivos reales de carácter objetivo. Esto se añadió a las dificultades internas y a la vez aumentó en el propio sujeto las nacientes tinieblas entre sujeto y objeto. Años más tarde Hegel rememoró este tiempo atormentado y sus vericuetos en una carta de 1810 (*Briefe von und an Hegel* I, 1887, p. 264): «Por propia experiencia conozco este estado de ánimo o, por mejor decir, de la razón, en que uno se ha internado con interés, pertrechado con sus atisbos, en un caos de fenómenos, y (...) pese a estar seguro en su

interior del objetivo, aún no ha llegado a la claridad y precisión del todo. (...) Todo hombre pasa por este momento decisivo en su vida, el punto nocturno en que se concentra su ser, por cuya angostura se ve obligado a atravesar, confirmado y cerciorado en la seguridad de sí mismo; de ahí proviene también la seguridad en la vida diaria y, si ya ha llegado a hacerse incapaz de ser satisfecho por ella, la seguridad de una noble existencia interior.» Claro que la existencia interior de Hegel siempre se halló en un estado de amor feliz-infeliz para con la existencia del universal social que le rodeaba y sostenía. Sólo que el conjunto social en que se hallaba, el de la antigua ciudad imperial del viejo imperio en sus últimas boqueadas, seguramente era incluso menos adecuado que el bernés para mediársele con satisfacción. Por eso, el Hegel de Francfort parte con todo radicalismo de lo individual, quizá aullando con los lobos, pero con las categorías Amor y Vida unidas casi extraterritorialmente. Hegel huyó de los hombres hacia la naturaleza, «para protegerme bajo su égida del influjo de aquéllos». Huyó a la mística, no sólo a la auténtica de Eckhart y Taulero, sino también a la que con derecho se puede llamar turbia: la cábala, que es además la más simple. En 1800 escribe «Sobre el triángulo divino»; pero esta tríada no es dialéctica, su especulación tiene una motivación gnóstica en el ensayo de Baader, dos años anterior, «Sobre el cuadrado pitagórico». Y por todas partes, durante este período, Dios se halla al fin como salida de todos los desgarramientos: la contradicción entre sujeto y objeto, sobre todo la discordancia en el mismo objeto, tiene que disolverse en unión divina. Una voluntad orientada al objeto, completamente desgarrada en sí misma, es característica general de la época de Francfort. Así, Hegel ha retomado el escrito bernés sobre la *Positividad* y lo ha reelaborado: lo «positivo» ya no es concebido sólo como rígidamente opuesto al sujeto. Surge el intento atormentado (por tanto, extremadamente distinto de todo «compromiso») de incorporarlo a la relación entre sujeto y objeto. Resultado importante es que en la versión francfortiana de la *Positividad* aparece por primera vez el germen del concepto hegeliano posterior de «enajenación». Otro signo del nuevo asalto a la positividad es el escrito francfortiano *El espíritu del cristianismo y su destino* (probablemente de 1799). Jesús fue el reconciliador, y con todo no lo fue, pues lo muerto en la vida, el mundo muerto objetivo, siguió presente también en él y al fin incluso lo sepultó bajo él; Jesús, a fin de cuentas también una «figura trágica», sufrió con «su superioridad sobre el destino, el destino sumo y más desdichado». En cambio, una vida realmente unitaria —enseña el Hegel de aquella unión desesperada— no conoce el destino. Sólo cuando el individuo y el criminal se salen de la unidad crean su propio enemigo en la parte de la vida que de este modo se contrapone como destino a sí mismos. «En el destino el

hombre reconoce su propia vida, y su súplica al destino no es la súplica a un Señor, sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo. (...) La posibilidad de reconciliarse con el destino está en que lo enemigo se sienta también como vida.» (Nohl, p. 282 [: HEJ 324].) Lo asombroso es que, de este modo, hasta el destino más duro se vuelve a convertir en algo amistoso por la mera contemplación del todo, del que se había escindido. «Lo que es entero puede reconstituir en sí la amistad, (...) la visión interna de sí mismo se ha transformado y el destino se ha reconciliado.» (Nohl, p. 284 [: HEJ, 325, nota].) Ciertamente es otra cosa lo que Hegel saca en limpio de todo esto: por primera vez ha conseguido en la unidad superior de la vida discernir diversos niveles de los conceptos, fluidificar las contraposiciones, transformar lo que hasta entonces había tenido por firme, digamos simplemente hostil. Esa «unidad de la Vida», que no permite la oposición entre lo sensible y lo ético ni entre hombre y destino, se convirtió para el joven Hegel en escuela de pensamiento dialéctico. Aquí adquirió Hegel la maestría específicamente dialéctica de sus siguientes escritos, que van madurando en Jena; para explicar esta maestría en Jena no se precisa ninguna otra «segunda historia del joven Hegel». La misma categoría Vida, lo que Hegel seguiría llamando aún mucho después el «pulso de lo vivo», suministró el movimiento de conjunto (sólo en este sentido «báquico») en las referencias sujeto-objeto, en las mediaciones buscadas del sí mismo. De ahí, pues, el carácter creador de la «relación» en las tres versiones del sistema de Jena (1802, 1803, 1804-1805). De ahí también la utilización «cualitativa» —es decir, en este caso, tomada del específico «contexto vital» del sistema solar— de Kepler contra Newton en su tesis de oposición a cátedra «De Orbitis Planetarum» (1801). La obra es hosca y terminante, pero importante por la decisión con que defiende los fenómenos frente a una ley abusivamente universal, como es el caso de la ley newtoniana de la gravitación. Hegel no veía comprendida en esta ley universal de las masas la «materia ya cualificada» del Sol y los planetas. Más aún, el pensamiento cuantitativamente mecánico sólo consta de «abstracciones», a diferencia del kepleriano, que presenta la unidad vital del Sol y los planetas como movimiento cualificado. Punto, línea, elipse, pero también espacio y tiempo, asimismo movimiento y materia, no son magnitudes fijas, aisladas, sino momentos de una unidad dialéctica. «Sólo el concepto de movimiento permite comprender cómo de un punto surge una línea y de una línea una superficie, sentando previamente como idénticos tiempo y espacio (*antea tempore et spatio identice ponendis*).» (*Werke*, t. XVI, p. 24.) Y la elipse en la ley planetaria de Kepler no es una curva «abstracta» con dos focos, sino una magnitud dialéctica, configurada por los dos puntos «reales» de giro del cuerpo que

describe la rotación. La gravitación misma no es algo general que aniquila todo lo especial, sino el todo específico en el sistema solar, que lanza los cuerpos centrífugamente y a la vez los retiene centrípetamente. Así que aquí sigue siendo constantemente perceptible la «unidad de la vida», en la que el joven Hegel reconocía la fluidez de la antítesis e incluso pretendía la compenetración entre particular y general, general y particular. Es la iniciativa de sí mismo, que quería concebirse en la realidad verdadera y ciertamente no en la muerta: igual entre iguales, como en el amor.

Hegel no emplea aún en sus primeras obras el mismo vocabulario que en sus años posteriores. O denominaciones utilizadas también más tarde, como relación, unión, éter, etc., ya no conservarán el mismo peso. Sólo a partir de la *Fenomenología del espíritu* aparece la terminología de las obras principales, para seguir desde entonces fundamentalmente inalterada. También la *Fenomenología* sigue siendo antes que todo una búsqueda, pero lo que hay en ella de hallazgo se presenta ya en lo esencial como propio de la cosa misma. Lo que la *Fenomenología* ha penetrado a la fuerza, potentemente, requiere ciertamente aún para Hegel de explanación, de precisión en la distribución de su espacio, pero ya no de una corrección esencial. Aparte de que, en el sistema, el arte y la religión se diferenciaron de otro modo que en la *Fenomenología*, la ascensión dialéctica se hallaba decidida. De ahí que los primeros escritos de Berna y Francfort tuviesen para los hegelianos más interés biográfico que filosófico. En cambio, cuando ya hacía tiempo que a Hegel se lo había tragado la tierra, fueron sobre todo estos escritos los que constituyeron un acceso a él. Por desgracia, se trató de un acceso debido a un malentendido y, lo que es peor, a la pérdida incipiente de la razón burguesa; en efecto, la filosofía vitalista, como se ha llamado a la de Dilthey y su escuela —entonces en sus inicios—, se sentía atraída por el uso recurrente de la palabra «Vida» en algunos de los escritos juveniles de Hegel. Aun así era preciso un extraordinario arte de la falsa lectura para interpretar la categoría «Vida» del joven Hegel como caos sentimental y no como primera formulación de fluidez dialéctica, como en realidad había sido. La atroz proyección del neorromanticismo rebajó aparentemente la razón del verdadero Hegel; para los neorrománticos se trataba de efusiones sentimentales, que hacían de él un hermano de orden con Bergson y Rilke. De todos modos, en 1905 se descubría la *Vida de Jesús*, de Hegel; luego los llamados *Escritos teológicos de juventud* (Nohl, 1907); la *Lógica, metafísica y filosofía la Naturaleza*, de Jena (Lasson, 1923); la *Realphilosophie,* de Jena (Hoffmeister, 1931), así como los *Documentos para el desarrollo de Hegel* (Hoffmeister, 1936). Con todo sigue sin haber motivos para sobrevalorar al joven Hegel, tampoco desde el punto de vista

marxista. Pese a la posterior suavización de sus audacias políticas y religiosas, el trabajo de Hegel no cayó luego casi en ningún aspecto por debajo de los escritos juveniles; *Abril y Mayo y Julio* tampoco estuvieron lejos de la obra de madurez. Lukács (*El joven Hegel*, 1948) ha compuesto recientemente una magnífica guía desde el punto de vista social y de la historia bibliográfica a través del desarrollo juvenil del filósofo; magnífica también, porque hace añicos la sentimental y vitalicia leyenda hegeliana de Dilthey y la fascista-irracionalista de Haering, Kroner y otros. Sin embargo, el empeño en hacer perceptible al precursor de Marx le hace exagerar la directa precursoriedad de Hegel y reducir fácilmente lo no tan directo, o incluso prescindir de ello. De este modo se reduce lo instructivo en Hegel —que aún es mucho— y se corre el riesgo de bloquear las implicaciones que encierran tanto Hegel como el marxismo, cuyas posibilidades en modo alguno se hallan ya agotadas. Aquello que en el *Sturm und Drang* de Hegel, o en su madurez, no lleva directamente al marxismo desarrollado hasta el día de hoy, eso menos rectilíneo, que también se encuentra en el idealismo, requiere sin duda un espacio propio de crítica, de autonomía expositiva. Los adjetivos que Lukács emplea, ya para rebajar, ya para disculpar el *Sturm und Drang* hegeliano —confuso, nebuloso, místico, metafísico y otros semejantes—, son caracterizaciones globales que pueden referirse a cosas muy distintas y que, además, ya han sido aplicadas a Hegel con muy distintos resultados. A un positivista le podrá parecer místico (en el sentido más trivial de la palabra) todo lo que tanto Hegel como Lukács hayan podido decir sobre el concepto de destino; un marxista, en cambio, podrá distinguir, con tanta más precisión cuanto más alto sea su nivel, entre los diversos niveles problemáticos que se encierran bajo el nombre de mística (confusión aquí, Eckhart allá). En cualquier caso, no se puede dejar de antemano a la derecha todo lo que en Hegel aún no se halla en una relación directamente funcional con el marxismo, y entregarlo así a los historiadores burgueses de la filosofía para que sigan produciendo antimarxismo a base de pasajes hegelianos equívocamente enfocados; su arma es precisamente una mística realmente putrefacta —la burguesa de nuestros días—, una metafísica realmente preocupante: la que sabe aprovecharse de posiciones abandonadas, de cotas dejadas al enemigo. El mismo análisis, por lo demás excelente, que hace Lukács del joven Hegel llama la atención precisamente por su calma y detalle acerca de un Hegel que no se halla aún eliminado por la utilización excesivamente general del término «mística», ni tampoco por el mero detalle monográfico. Y es que la etapa mística de Hegel le abrió el acceso a muchos problemas, a precisiones terminológicas, y no sólo terminológicas, de su filosofía posterior. Del tiempo de su *Vida de Jesús* procede la frase de que el

amor es «una síntesis en la que la ley pierde su generalidad así como el sujeto su peculiaridad, y ambos su contraposición». Envoltura mística, cierto, e idealismo y clericalismo, desde luego; pero precisamente el «amor» hizo madurar la conciencia de la unidad dialéctica entre lo particular y lo general, la «Vida», la comprensión de lo fluido, el carácter «procesual» del mundo. De modo que las discusiones religiosas *per se* no se pueden eliminar sin violencia de la historia del origen y, más allá, de las implicaciones de la filosofía hegeliana. El maestro posterior no cayó del cielo —tampoco en la semántica habitual del término—, y menos que de ninguno, del eclesiástico.

Hegel no ha incorporado a su obra los primeros escritos como si fuesen meros tanteos. Pero tampoco los libros que publicó bastan para dar pleno conocimiento de la enjundia y momento de esta filosofía. Sus títulos son *Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (1812 y 1816), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), *Fundamentos de la filosofía del Derecho* (1821). La *Enciclopedia* nos presenta la estructura y panorámica del todo; pero especialmente la historia, arte y religión apenas se hallan desarrollados. Además se puede decir que en la *Enciclopedia* Hegel logró casi hasta demasiado bien llevar sus pensamientos a puerto. Todos los otros libros del sistema, entre ellos los más importantes, no fueron editados por la mano de Hegel. Sus discípulos los compusieron tras la muerte del filósofo a partir de cuadernos de clase y apuntes de alumnos; el ciclo mejor redactado es el de la *Estética*. Hegel esperaba aún poder dar a la imprenta un compendio de psicología, «pues apenas se encontrará otra ciencia filosófica en situación tan desairada y lamentable como la doctrina del espíritu, que se suele llamar psicología» (*Filosofía del Derecho*, § 4, apéndice VIII); no llegó a ello. Toda su dedicación la entregó a las clases, pues, como ya en 1817 le escribía a Niethammer desde Heidelberg, propiamente tiene que comenzar casi siempre por construir las ciencias que enseña. Así que Hegel fue el profesor de filosofía más activo que conoce la historia, y esto por las más altas razones; no había tiempo para la imprenta. De ahí que *post festum* se formase una especie de taller en el que los discípulos ayudaron al difunto maestro. Si el filósofo —a quien su montón de manuscritos le tapaba ya la vista— no disfrutó en vida de esta ayuda, sus discípulos salvaron luego incluso su obra hablada. Ciertamente a algunos editores se les ha reprochado con razón —sobre todo a Michelet (*Historia de la filosofía*)— el que quisieran conseguir un libro más legible a base de correcciones secundarias, e incluso el que hubiesen mezclado papeles tempranos y últimos, auténticos, dudosos y espurios. En este sentido, la edición crítica de Lasson, aumentada además con algunos materiales nuevos, tiene cierto mérito; al menos puede echarse mano de ella cuando hace falta.

Pero, a pesar de todo, lo editado por los «amigos del finado» no requiere una reconstrucción; no es preciso deshacer la vieja edición clásica de 1832-1845 (por la que aquí cito constantemente). Debería ser purificada y completada filológicamente; pero también aquí los editores coetáneos, los amigos y discípulos directos de Hegel, pudieron *in dubio* ser considerados más competentes que el tardío pastor Lasson —cuyo trabajo editor miraba además demasiado hacia el Espíritu y Dios— y sus sucesores. Los textos transmitidos originariamente suministran un conocimiento insustituible de las clases de Hegel y, sobre todo, han influido además precisamente en esa forma sobre Feuerbach y Marx. Claro que abundan en repeticiones (aún más, por cierto, las nuevas ediciones), pero Hegel podría servirse del dicho de Voltaire —con mucha más razón que éste mismo— de que se repetiría hasta que los hombres comprendiesen de qué se trata. Además, las obras completas del tomo IX al XV, compuestas por los alumnos, muestran ampliamente las huellas de un origen hablado y no escrito, junto con el desequilibrio del mismo origen entre diversas partes (otra vez sobre todo en la *Historia de la filosofía*). Pero pese a este nacimiento a partir de un origen en ocasiones póstumo, la edición completa muestra «un procedimiento». Discreta libertad en las introducciones a cada ciclo de clases, sobre todo en las de *Filosofía de la Historia*; rigor doctrinal sobre lo adquirido tras dura juventud, en el ciclo sistemático. Desde Aristóteles no se encuentra otro pensamiento conjuntado con tal amplitud y tan rico contenido. Desde este punto de vista la obra se presenta no sólo como una antigua ciudad imperial, sino también, en cuanto representación, como palacio aderezado para la reina de las ciencias y, en cuanto valor cultural, como toda una universidad impresa de la filosofía. Y ésta debe contener no sólo el largo *viaje* de la conciencia hasta ella, sino la *cosmogonía* en el mundo mismo. Por eso la obra de Hegel, pese a ese carácter de algo acabado que falsamente se introdujo en ella, se presenta constantemente como la obra del devenir, como incesante disposición al progreso. El *carácter acabado*, es decir, el sistema redondo, perfecto, de Hegel, con la idea inmutable, *refleja aquella base social de su pensamiento caracterizada por la reacción conservadora contra la Revolución francesa.* Sin embargo, el *método dialéctico y la disposición al progreso* en el sistema, vinculada al método (especialmente perceptible en la *Fenomenología* así como en la *Filosofía de la Historia*), *refleja una y otra vez esa otra base del pensamiento hegeliano caracterizada por la contradicción de una clase aún ascendente contra la Restauración y el inmovilismo.* Y lo decisivo es que la gigantesca disposición al progreso en la ciudad imperial, en el reino universal de la filosofía hegeliana, ha quedado como la verdad creadora de Hegel. La «liquidación» de Hegel basada

en su lado reaccionario aislado, absolutizado incluso, es, como ha notado Stalín, anarquista, no marxista. Los anarquistas «saben que Hegel era un pensador conservador, y entonces aprovechan la ocasión para insultar con toda el alma a Hegel como partidario de la "Restauración" y "demostrar" con gran celo que "Hegel es el filósofo de la Restauración, que ensalza el constitucionalismo burocrático en su forma absoluta, que la concepción de conjunto de su filosofía de la historia se halla subordinada a la dirección filosófica de la época de la Restauración y le sirve", etc. (...) De este modo quieren refutar los anarquistas el método dialéctico. Por este camino no hacen más que demostrar su propia ignorancia» (Stalin, Werke, t. I, pp. 264 s.). Y en consecuencia, entre los revisionistas, pero también entre por lo demás honrados detractores del clásico legado cultural alemán, la «liquidación» de Hegel correspondió siempre a un descenso del nivel filosófico, felizmente siempre a su vez liquidado. Así que, sobre el mismo Hegel, sigue operante el método dialéctico junto con el concepto de tendencia del mundo impregnado de ella. Herencia de la doctrina de Hegel sigue siendo lo que abre paso al proceso, critica la enajenación de sí mismo y fomenta el encuentro consigo mismo de lo humano en toda la amplitud y profundidad de la realidad.

TEXTOS

«Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión convirtiéndose en sistema.» (Carta a Schelling, 2 de noviembre de 1800.)

«Quienquiera que haya seguido con inteligencia y amor las características clases de Hegel reconocerá como cualidades, además del poder y la riqueza de los pensamientos, sobre todo el calor que animaba imperceptiblemente el todo, así como la viveza de su exposición en el mismo momento. En ella se producían las diferencias más tajantes junto con las recomposiciones más completas, las ideas más grandiosas, el detalle más rico y las panorámicas más amplias de un espíritu inmerso en sí y en su verdad. Su cuerpo lo componían las palabras más enérgicas, siempre nuevas, pese a la costumbre, en sus singularidades siempre dignas y de antiguo abolengo. Pero lo más maravilloso eran aquellos rasgos electrizantes del genio en que se concentraba, casi siempre inopinadamente, aquella conciencia tan amplia de Hegel, para expresar con un efecto indescriptible lo más profundo y mejor de sí mismo, hablando desde lo más íntimo del alma, tan gráfica como cristalinamente, para los que eran capaces de

comprenderle por completo.» (Prólogo de H. G. Hotho a las clases sobre *Estética*, editadas por él, X[1], pp. xii ss.)

«El modo de proceder que deduce las figuras, que produce la necesidad pensada, conocida de las concreciones, es la tarea y ocupación de la filosofía misma.» (*Werke*, t. XIII, p. 42.)

PARTE SEGUNDA

LA FILOSOFIA

VII. LA «FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU»

1. LA OBRA con que Hegel inicia su carrera literaria es la más oscura de todas ellas y también la más profunda en sentido. Había sido concebida como una obra especialmente fácil, es decir, como una obra educativa, destinada a conducir al lector ante la puerta de la filosofía. Pero el autor no consiguió lo que se proponía, pues se lo impidió la plenitud de visión que este libro encierra. Sin embargo, esta obra se dirige, si no en absoluto al principiante, sí a esa otra parte del principiar que llamamos juventud espiritual. Pues se trata de un libro pletórico de juventud sin igual, lleno de riqueza desbordante y de fuego, absolutamente poético y absolutamente científico, en el que se percibe una incomparable fermentación matinal. Estamos ante una obra que no tiene paralelo en la literatura filosófica, desmadejada y central, ditirámbica y rigurosamente ordenada al mismo tiempo. En ninguna otra parte vemos con tanta exactitud lo que es el pensamiento grandioso en su camino ascensional, y en ninguna parte tampoco es su curso tan completo como aquí.

2. La *Fenomenología del espíritu* pretende ser «la exposición del saber tal como va apareciendo»: tal era, al menos, el plan pedagógico inicial del autor. Trátase de conducir al individuo de su punto de vista natural a un punto de vista científico, al del espíritu que se conoce a sí mismo. Por el camino del mismo saber en gestación, que partiendo de las sensaciones inmediatas de los sentidos se remonta, comprendiendo cada vez más, de un modo cada vez más mediato, hasta el conocimiento.

Y esto de manera que el lector vaya adquiriendo así su propia educación filosófica y, al mismo tiempo, esta ascensión represente la autoeducación del espíritu en el mundo, en el despliegue del mundo. Ya en esto se revela la semejanza del plan de esta obra con el del *Fausto* de Goethe. En Goethe es un manto encantado el que ayuda al héroe a cruzar los reinos, y Fausto los recorre aprendiendo, asimilando experiencia, compartiendo cada vez con mayor precisión el mundo y a sí mismo; en Hegel es «la bota de las siete leguas del concepto» la que lleva al sujeto a través del universo y hace que universo y sujeto aprendan el uno del otro y se penetren mutuamente.

Pero esta obra, tan profunda por su sentido, empieza presentándose, a pesar de ello, como una obra propedéutica: el camino por el que se manifiesta el espíritu cósmico es también, al mismo tiempo, el

camino por el que se educa la conciencia del hombre. O como observa el propio Hegel en el prólogo a su *Fenomenología*:

> «La ciencia exige, por su parte, de la autoconciencia que se eleve en este éter, para poder vivir con ella y en ella y para vivir. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le ponga la escalera para subir a este punto de vista y se la muestre dentro de sí mismo.»

Ahora bien, esta escalera está formada por los escalones de la cosa, que partiendo de la simple certidumbre sensible de un aquí y un ahora, va desarrollándose hacia formas del universo cada vez más ricas. Este camino pedagógico, al presentarse como un camino de la conciencia, aparenta ser un camino psicológico, pero no es eso sólo ni mucho menos. Es, al mismo tiempo, un camino histórico y hasta natural, todo ello entrelazado; nada material es «ejemplo»: todo pretende pertenecer a la «galería» de formas en las que se explaya el espíritu.

3. La *Fenomenología* descansa, desde el principio hasta el fin, sobre un principio, que es el pensar mediado con el ser, el Yo con el No-Yo. Y, concretamente, el Yo y el pensamiento con el No-Yo y el ser del tipo en que ambos se habían desarrollado en los tiempos modernos.

Tres motivos de procedencia social e ideológica vienen a confluir en la *Fenomenología* (publicada en 1807). El primero es el motivo del *yo revolucionario*, tomado de la Revolución francesa, que se erige en medida de todas las cosas. El segundo, el motivo de la soberana *creación matemática* del contenido del conocimiento; desde Galileo, Hobbes y Descartes hasta Kant, este motivo fue el orgullo de una cientificidad rigurosa y metodológicamente pura. Por último —en contraposición a los dos anteriores—, el motivo de la incipiente *escuela histórica*.

El movimiento de la escuela histórica, nacido del romanticismo y no, ni mucho menos, de la Ilustración matemático-constructiva, volvíase resueltamente de espaldas a todo lo que fuera raciocinar. Honraba a los que aceptaban las cosas, no a los que razonaban; amaba lo que crecía, no lo que se hacía, lo que era producto de la tradición, no lo que se ponía abruptamente en el lugar que ésta ocupaba. Pese al mandato reaccionario a que esta escuela obedecía, al principio sin saberlo, más tarde sabiéndolo, hay que reconocerle el mérito de haber despertado un sentido histórico como el mundo no había vuelto a conocer, probablemente, desde los últimos tiempos de Egipto.

Nació así un gran antagonismo con respecto a la fe en el entendimiento profesada por la Ilustración, con respecto a la consideración del pasado como basura. Cierto que tampoco el siglo XVIII había

carecido totalmente de sentido histórico, como lo demuestran algunos de los estudios de Voltaire y la magistral obra de Gibbon sobre la ascensión y caída de Roma. Sin embargo, el sentimiento histórico de la Ilustración, allí donde existía, llevaba aparejado un tenue sentimiento de destrucción (así, para el gran Gibbon todo decae y se hunde, sin que nada se salve de la hecatombe); una profunda frivolidad parecía flotar, en ella, sobre el pasado. En abierta contraposición con esto, el romanticismo sentía devoción por la historia, el pasado lo cautivaba; de él, principalmente, procede ese sentido de lo histórico-concreto en que descuella ya la obra de la primera época de Hegel.

Pero, no cabe duda que el motivo *primordial* de la *Fenomenología* ha de buscarse en el *yo revolucionario*, en el yo que se emancipa por la vía civil. Su actitud ante lo existente es dubitativa, y se comporta de un modo totalmente crítico ante los restos de la sociedad feudal todavía en pie y ante las ideas propias de este tipo de sociedad. Este yo vivía ya en la duda radical de Descartes y en el conocido *cogito, ergo sum*, «pienso, luego soy», en que el sujeto dubitativo se designaba a sí mismo como lo único cierto y fundamental. En Kant, el yo como conciencia en general prescribe sus leyes a la naturaleza y traza a los hombres aquella ley moral que no es otra cosa que la ley que la razón impone por sí misma a la voluntad. Pero donde el yo cobra su máxima agudización es en Fichte, el primer filósofo en quien el yo lleva consigo todo lo exterior, o sea el No-Yo, cuya misión no es otra, según él, que la de que el yo cobre a la luz de ello, por contraste, conciencia de sí mismo.

Hegel, en la *Fenomenología*, se mantiene constantemente fiel al punto de partida del sujeto: es la conciencia individual, la conciencia histórica de la humanidad y el espíritu del mundo, al mismo tiempo. Se desarrolla como tal en contacto con los objetos, los hace suyos, se enajena y se rectifica en ellos, y en ellos se manifiesta y revela en proceso de crecimiento. Por donde, al final, el sujeto ya no se comporta ante lo objetivo como ante algo extraño a él.

[1] **El *segundo* motivo de la *Fenomenología* de Hegel enlaza con el yo activo como *productivo*, con el *homo faber*. Es el motivo del capitalismo temprano, más concretamente, el del racionalismo capitalista. Al intento de calcular la circulación de las mercancías le correspondía un objetivo científico: la *producción* meramente *matemática* del contenido del conocimiento (en Hegel ciertamente ya no como matemática).** El cálculo era, en los siglos XVII y XVIII, tanto como la construcción de lo dado. En cuanto cálculo físico, no oponía resistencia de ninguna clase al entendimiento matemático autónomo; el «libro de la naturaleza» parecía estar, realmente, escrito en números, pues todo proceso mecánico obedece a su fórmula. Y de tal

modo que era posible construir con una necesidad racional, partiendo de los más simples elementos matemáticamente determinables, los objetos de la experiencia mecánica.

Así, por esta vía constructiva, había trazado Galileo su «método compositivo», Descartes la geometría analítica y Leibniz el cálculo diferencial del movimiento. El conocimiento matemático era una creación ininterrumpida de su contenido, por donde todos los hechos suministrados mediante los datos de los sentidos podían reducirse y se reducían a una necesidad racional. Sólo de este modo parecía obtenerse un juicio de experiencia a base del simple juicio de percepción; la experiencia misma, en cuanto científica, y la misma realidad, como metódicamente pura, parecían haber sido creadas matemáticamente y existir solamente así.

Esta clase de racionalismo prevalecía, sobre todo, en la teoría mecánica del movimiento; aquí se revelaba ya de lleno un mundo intelectivamente aprehensible, «generado» por el entendimiento matemático y, por tanto, susceptible de ser calculado, previsto, dominado. Hobbes declaraba, con toda la aspereza y la decisión exenta de reservas propias de este pensador, que el hombre estaba en condiciones de poder conocer tales objetos, de crearlos y construirlos matemáticamente; de este modo, toda la filosofía se convierte en la teoría del movimiento de los cuerpos. Y Kant formula la tesis de que lo que hay de científico en toda ciencia es, solamente, lo que hay en ella de matemático; lo que no puede comprenderse de un modo mecánico y cuantitativo en el sentido de la ciencia newtoniana de la naturaleza, no puede ser comprendido científicamente.

Es cierto que el *contenido mismo*, el contenido individual, cualitativo, concreto, de los fenómenos, no había sido creado matemáticamente, y este contenido dio señales de vida, en una verdadera crisis del racionalismo matemático-abstracto. **Así, a propósito de la pura *ratio* (la abstracto-cualitativa), se revela por primera vez el carácter artificial de la economía capitalista, abstracto-calculadora.** Hacia 1750 se derrumbó el orgullo de la razón matemática pura. El escepticismo de Hume intentó librar a la percepción de todas estas ingerencias racionales, y si este filósofo elogia a las matemáticas es, simplemente, porque sólo versan sobre las posibles relaciones entre los contenidos de representaciones y porque nada predican acerca de su relación con un mundo real. Pero el pensador que más nítidamente delimitó el poder de la creación matemático-racional fue Kant, puesto que las categorías kantianas de la ciencia matemática de la naturaleza no se limitan a disolverse escépticamente o a reducirse a mera psicología, como en Hume. Por el contrario, tienen una validez necesaria siempre que se trate de una experiencia científica, pero esta experiencia es, de por sí, necesariamente, una experiencia formal. El

contenido material es en ella un residuo no reducido, que se hace ostensible en el problema de la *cosa en sí*. Y no sólo en éste, sino también —y es aquí donde reside la transición a Hegel— en el problema, mucho menos popular, de la llamada *especificación de la naturaleza*. Este término aparece en la *Crítica del juicio*, de Kant, y designa un límite muy determinado, más aún, una catástrofe del conocimiento de la naturaleza, que se lleva a cabo con arreglo a leyes generales. En efecto, estas leyes no permiten derivar de ellas ni las *leyes especiales de la naturaleza*, ni, mucho menos, la *multiforme variedad de contenido* que la razón matemática, la razón de la mecánica clásica, subsume.

Y así, desde mediados del siglo XVIII se revela por doquier el enorme residuo que la creación matemático-abstracta no ha dominado ni podía dominar. Y este residuo era, precisamente, lo que más interesaba a la generación de Hegel: era, en efecto, la plétora de juventud y el abigarramiento de una existencia revolucionaria burguesa y de su mundo lo que no se dejaba subsumir en la legalidad. Era esta tónica específica de las ideas revolucionario-burguesas de la Alemania de aquel entonces, que por lo demás no veía muy lejos, la que se rebelaba así contra el esquema, contra un esquema surgido del seno de la propia burguesía avanzada. El racionalismo como forma de vida y como método para comprender la vida con arreglo a leyes y reglas generales, había preparado y traído en Francia la revolución burguesa; en Alemania, el racionalismo aparecía ya para Lessing, y sobre todo desde el movimiento espiritual del *Sturm und Drang*, aliado al viejo mundo. Y este viejo mundo era, en Alemania, el despótico Estado policial o la tiranía burocráticamente afianzada; con la tiranía, repudiábase también a su aparente aliado: el imperio de la ley y de la regla. He aquí por qué se proclamó a Shakespeare como el genio teatral, por oposición a la ordenación racional del teatro francés; y por eso también se jugó la carta de la «especificación de la naturaleza», y no solamente de la naturaleza, contra el entendimiento matemático creador.

Ahora bien, lo que Hegel aportaba, en su *Fenomenología*, era también creación, pero ya no una creación en el sentido de la matemática universal. Tenía ante sí el problema de sacar de la razón, no leyes abstractas que flotan sobre un montón de hechos fortuitos, sino una conexión inmanente de contenidos concretos. Y el medio adecuado para ello no podía ser otro que la historia, o sea, la exposición de la marcha concreta y del devenir concreto de las cosas, de donde van surgiendo, por turno, las especificaciones del universo. Van surgiendo, además, con una necesidad tan acusada como la que la creación matemática postulaba para sus formas y sus consecuencias. La ordenación y el encadenamiento de las cosas no es ya

algo puramente externo, sino que, tal como Hegel las concibe, brotan por sí solas del devenir mismo del contenido de la vitalidad inmanente de la cosa misma. De este modo, la «generación» se convierte en la *génesis histórica* o en la construcción llevada a cabo por la propia historia creadora, que vale tanto como decir por la misma razón histórica, en el curso de su desarrollo.

En esto, Hegel carece, en realidad, de antecesores, como no sea que se quiera mencionar el nombre de Giambattista Vico, filósofo de la historia del barroco italiano, tanto tiempo olvidado y a quien Hegel no llegó a conocer. No obstante, hay que reconocer que fue este olvidado Vico quien hizo cambiar la atmósfera, y cabe perfectamente abrigar la superstición —que, teniendo en cuenta frecuentes experiencias, podría ser algo más que pura superstición— de que las ideas que permanecen ignoradas se marcan en las cosas a que se refieren en forma visible para los que se acercan a ellas.

Vico compartía con Hobbes y con aquel Descartes a quien tanto odiaba la convicción de que sólo lo creado (lo engendrado) era susceptible de ser conocido; pero desplazó esta convicción del campo de la naturaleza matemática, para llevarla al terreno de la historia. El hombre no ha creado la naturaleza, pero sí el mundo histórico, que es, por tanto, el único adecuado, es decir, el único que encierra un contenido realmente cognoscible: «Puesto que el mundo histórico ha sido hecho, con toda certeza, por el hombre, podremos descubrir sus principios en las modificaciones de nuestro propio espíritu humano.» (*Ciencia nueva*, p. 125.)

Hay que reconocer, pues, a este Giambattista Vico el honor de haber sido el primero en vislumbrar aquella génesis histórico-metodológica que triunfa en la *Fenomenología*. Cierto es que, por mucho que en Hegel pierdan terreno las matemáticas como órgano del conocimiento, su razón histórica, por analogía con la razón físico-matemática de Galileo, como luego la del cálculo desarrollado, es un resultado de los elementos más simples, hasta podríamos decir que de las diferenciales del movimiento espiritual. Este elemento, el más simple de todos, es en la *Fenomenología* lo inmediato de mi ver o de mi oír o de aquel sujeto de la certeza sensible al que, objetivamente, en esta etapa corresponde el aquí y el ahora o el mero esto aún indeterminado de su objeto. De aquí en adelante, la determinación o el desarrollo concreto del objeto sigue un curso dialéctico, es decir, movido por el acicate de nuevas y nuevas contradicciones, que alumbran, a su vez, nuevas soluciones y contradicciones nuevas. Este tipo de método dialéctico será estudiado por nosotros más adelante. Aquí, baste con decir que también la dialéctica hegeliana, y ella más que nada, es teoría del movimiento. Pero no de un movimiento que conserva su carácter puramente mecánico, como en Galileo y en

Newton, sino de un movimiento cualitativo-productivo, de un movimiento de historia real, en el que brota, de un modo necesario y mediado, algo nuevo.

También el cálculo diferencial encierra su médula dialéctica; en ciertas circunstancias equipara como iguales lo recto y lo curvo (ya en la geometría analítica vemos cómo la recta puede tratarse como una curva de primer grado con una curvatura infinitamente pequeña); establece, en lo infinitamente pequeño, la igualdad como un caso especial de desigualdad, el reposo como un estado de movimiento infinitamente pequeño. Pero aquí se presupone siempre, sin embargo, la continuidad de los cambios; sólo a base de este supuesto —que excluye todo salto histórico— puede el cálculo diferencial (con el tiempo *t* como la variable independiente), de acuerdo con la condición inicial, predecir cómo han de desarrollarse los fenómenos. Si, en vez de los cambios continuos, investigamos los cambios bruscos, a saltos, para poder formularlos matemáticamente tendríamos que recurrir, no a ecuaciones diferenciales, sino, por el contrario, a inecuaciones diferenciales, a base de las cuales pudiésemos calcular para determinados momentos discretos los futuros valores de las incógnitas; modificación ésta que —cosa significativa— sólo se halla en sus comienzos y que se queda todavía en ellos.

Es *la especificación misma de la historia* la que opone aquí un límite al cálculo; el tiempo histórico, a diferencia del tiempo matemático, permanece inasequible al cálculo, a pesar de todos los elementos dialécticos que encierra. Pero esto no quiere decir que el devenir histórico sea inasequible a la dialéctica, tal como Hegel la maneja por vez primera en la *Fenomenología*. Este método no pretende sino dar expresión a la génesis histórica misma, y, además, como un cambio de carácter abrupto y no continuo. Ni Galileo ni Newton conocían la historia; Hegel, por primera vez desde Vico, conoce la historia solamente y se deja adoctrinar por ella. Las ecuaciones son sustituidas por las inecuaciones (la física matemática sólo conoce una de gran envergadura: la de la entropía o la muerte por frío); aparecen las desigualdades irreversibles o los crecimientos de la vida histórica.

Aquí, Hegel aparecía, en medio de su tiempo, vuelto hacia las fuentes y no hacia las recetas. Así se manifiesta en la *Fenomenología* hegeliana el *tercero* de los motivos señalados, el de la *escuela histórico-romántica,* la importancia que se da a lo que crece y se desarrolla históricamente. Este punto de vista tenía fuentes absolutamente revolucionarias, sobre todo en sus comienzos, en el movimiento del *Sturm und Drang* burgués de Alemania, producido hacia fines del siglo XVIII. Surgió originariamente, según se ha dicho ya, como reacción contra el imperio de las reglas abstractas, contra lo convencional y lo arbitrario de las ingerencias gubernamentales,

contra la alianza sellada entre la burocracia y el despotismo. El temprano romanticismo buscaba en Alemania, huyendo de eso, el suelo popular, las conexiones orgánicas, en una palabra, una modalidad especial de «naturaleza» que no es la del entendimiento matemático-legal, sino la de un vivir y tejer casi inconscientes o, en todo caso, no artificiales. No se trata, pues, de la naturaleza de la Ilustración y el racionalismo ahistórico, sino de la idílica naturaleza de Rousseau, de la naturaleza creadora en el sentido del alma del mundo de Shaftesbury, o de la naturaleza omnirregente en el sentido de una tergiversación vitalista de la filosofía de Spinoza.

El sentido histórico del romanticismo se adentró en esta especie de *natura naturans* como en un manadero donde alumbra lo nuevo, sin sentir, sin consciencia: el origen no está nunca al alcance del hombre. Es cierto que la consciencia plena del día y de la suprema fuerza no estaba tampoco ausente del «historizar» metafísico —por ejemplo, el de un Schelling—, el cual se creía presente en el origen genético de todas las cosas y se imaginaba poder dejarse arrastrar por las corrientes del devenir del universo.

La «generación», al creerse calificada de ese modo y capaz de construir cualidades, proclamaba desde esta altura una «construcción» de la luz, de la planta o de la tragedia. Y todo ello en vez de las anteriores operaciones matemático-cuantitativas, en vez de la construcción de un movimiento puramente mecánico de los cuerpos en el espacio. Lo cual acaba siendo «escuela histórica» en un sentido que no se limita, en modo alguno, al fluir irracional en un pozo oscuramente sagrado, sino que pretende ser saber, y hasta el más concreto de todos: el *pathos* del crecimiento se hace lógico.

Ciertamente, esta escuela es, en definitiva, reaccionaria; pero hay en ella una vuelta atrás que contiene, en forma nueva, el impulso hacia un nuevo progreso, hacia la conciencia de la historia.

Así, pues, la «generación» en la *Fenomenología* se pone en relación con este tipo más claro de crecimiento, **de un modo racional nuevo y abigarrado.** De tal modo, la génesis del saber, en ella, es o deberá ser algo así como la génesis de la cosa a que el saber se refiere o del espíritu cósmico desplegado en su contenido. También en el antiguo racionalismo eran idénticos el método y su objeto, o el objeto del conocimiento era, en última instancia, el conocimiento mismo. Pero esto se debía solamente a que su único objeto, la naturaleza matemática, se mantenía en la más alta pureza cuantitativa, prescindiendo de todos los detalles, cualidades, saltos e interrupciones. Galileo no encontraba obvio que la naturaleza apareciera escrita en los números de la ciencia matemática de la naturaleza, sino que lo consideraba casi como un milagro; he aquí por qué gritaba jubiloso ante esta adecuación.

En Hegel, por el contrario, cuando se advierte identidad entre el método y el objeto, no se trata, según él, de una venturosa casualidad o de un milagro, sino de una necesidad concreta, y nuestro filósofo no lanza gritos de júbilo ante esta coincidencia, sino que ve en ella una prueba de la certeza cosmo-lógica (que es, por lo demás, la última en la historia de la filosofía). Esta certeza surge porque, para Hegel, el método y el objeto concreto son sustancialmente lo mismo, a saber: el espíritu que se desarrolla, y porque ambos tienen el mismo órgano para sus avances progresivos: la historia dialéctica. Es la historia del sujeto que va rectificándose a través del objeto sobre el que en cada caso versa su acción, y la del objeto que se rectifica a través de su sujeto, en etapas cada vez más elevadas, en formaciones históricas y cósmicas cada vez más altas, hasta que, por último, el sujeto ha experimentado ya todas sus enajenaciones y objetivaciones, para convertirse en la historia comprendida o en el saber absoluto.

Por donde, para Hegel, como él mismo pone de manifiesto ya en el prólogo a la *Fenomenología*, lo importante, lo que interesa por encima de todo es «concebir lo verdadero, no como sustancia, sino también como sujeto»; y, a la inversa, tampoco el sujeto debe concebirse sino como la sustancia que se vuelca a través de mil enajenaciones e interiorizaciones y lleva a efecto, por medio de este aparecer en el mundo, la organización de su propio reino. He aquí por qué aparecen necesariamente entrelazados (en el sentido de una historia de cómo cobran conciencia de sí mismo Dios o el espíritu del mundo) el desarrollo psicológico, el lógico, el cósmico, el histórico-universal y el teológico.

Ahora bien, la historia es, en todo eso, el medio unitario y el órgano donde y con el que marcha hacia adelante la generación del contenido cósmico como contenido del pensamiento. Es una génesis que se derrama sobre el desarrollo real del mismo modo que, a su vez, este desarrollo real ilustra constantemente de un modo plástico, es decir, expresa concretamente, el proceso dialéctico de la relación subjeto-objeto. Por eso, en vez de categorías abstractas, aparecen contenidos de forma pasmosamente concretos y hasta emocionales: la creación histórica de Hegel no queda jamás reducida a lo que Kant llamara razón teórica pura. Como lo que le interesa son los contenidos, lo formal de las matemáticas aparece como algo externo con respecto a ella, adquiriendo, en cambio, mayor importancia, a sus ojos, los ricos contenidos que llenan el marco de la razón práctica. Por eso, en vez del esqueleto esquemático, encontramos aquí manifestaciones concretas cada vez más abundantes: cosa, vida, señor y siervo, la naturaleza como un todo orgánico, la rebelión de la individualidad, mujer y hombre, el mundo de lo útil, el alma bella,

imagen de los dioses, la tragedia, la comunidad cristiana, y muchísimo más.

Por consiguiente, el problema de los *contenidos cualitativamente concretos*, tan insoluble para el racionalismo matemático, parece haber sido superado en el racionalismo histórico-procesal de Hegel. Precisamente por el autodesarrollo dialéctico del concepto siguiendo la pauta del acaecer real de la historia, por la identificación del progreso apriorístico del conocimiento con el recordado devenir de los objetos materiales. Las figuras de la conciencia son las figuras del universo, y viceversa; la unidad de ambas es el *logos*, que lleva dentro de sí todo el dolor de la contradicción o de la negación que la realidad entraña. El autodesarrollo del concepto es, para Hegel, el autodesarrollo del espíritu del mundo; un conocimiento movido de la verdad movida, el hilo conductor de la dialéctica histórica es, al mismo tiempo, el hilo de Ariadna por medio del cual el espíritu del mundo encuentra el camino para salir a la luz de en medio de la noche de su indeterminado comienzo o «ser en sí».

Ese hilo se encuentra constantemente desde el primer sujeto-objeto directamente idéntico, a través de sus desdoblamientos y extrañaciones, hasta el sujeto-objeto en la última identidad mediada. Aquí, el reencuentro por Hegel de la identidad entre sujeto y objeto —de acuerdo con su dialéctica, idealista hasta el fin, incluso cada vez más desprendida del mundo— es pensado sólo como la completa recuperación de las extrañaciones (de los objetos en general) en el sujeto. Extrañación y recuperación igualmente crecientes son así el tema central de esta historia genética de los contenidos de los fenómenos, como historia de un Espíritu que va siendo espíritu para sí mismo.

4. En este contexto la historia humana es tratada tres veces, si bien esporádicamente. Lukács ha llamado con razón la atención sobre este punto, ignorado seguramente por todos los intérpretes anteriores de Hegel. La triple aparición de la historia corresponde a los tres grupos fundamentales de la sucesión filosófica de estadios; se puede decir: el «subjetivo», «objetivo», «absoluto», como los ha llamado Marx comentando la *Fenomenología*. Marx notó esta disposición, estas tres partes fundamentales de la *Fenomenología* mucho antes de que los filólogos burgueses de Hegel (como Hadlich, Lasson, Haering) diesen al fin con ella. El primer grupo, el «subjetivo», se abre con la conciencia inmediata, comprende conciencia, consciencia de sí, razón (caps. I-V). El segundo, «objetivo», comprende el Espíritu (cap. VI). El tercero, «absoluto», la religión y el Saber absoluto (caps. VII y VIII). Los capítulos del I al V tratan la historia como algo que aparentemente nos afecta desde fuera, nos cae encima, hasta que el sujeto la reconoce como suya en la «razón». El cap. VI recorre la

historia como algo en y gracias a lo cual el sujeto ha llegado a su mayoría de edad, de modo que el «Espíritu» se encuentra en ella como motor y suceso reales. Los capítulos VII y VIII, por último, anuncian la apropiación completa de la historia por un conocimiento realizado, que se convierte en retrospectivo. Después de lo cual la «extrañación» histórica puede ser extrañada a su vez, es decir, que se retrotrae en el recuerdo como «internalización», en el Saber absoluto. Estos son, pues, los tres grandes envites, los grupos fundamentales en que se reparte, resume y asciende la sucesión de estadios que componen las diversas «experiencias de la conciencia».

5. Vista más de cerca, la marcha de la *Fenomenología* es como sigue. Lo primero que apunta es la certeza simplemente *sensible*, la certeza inmediata. Su objeto es el esto, como ahora y aquí; pero el ahora no permanece, como tampoco el aquí: el alma de la noche se convierte en el ahora del día, y el aquí de un árbol se trueca, tan pronto como el sujeto da la vuelta, en el aquí de una casa.

La etapa siguiente es la de la *percepción que no capta ya lo objetivo* como un esto fugaz, sino como una cosa dotada de propiedades. Pero tampoco se sostiene, también ella se contradice; la cosa es idéntica a sí misma y se encuentra, a pesar de ello, formada por propiedades completamente distintas. Y claro que no se sostiene y queda, pues la contradicción, que disuelve de nuevo la cosa y hace que la percepción yerre, se llama ilusión.

La nueva fase es la del *entendimiento*, una conciencia que comprende à medias. Su objeto se le aparece como «reflejo», como espejado en sí mismo, y desdoblado en forma y contenido; con las diferencias de lo interno y lo externo, la fuerza y la manifestación, la esencia y el fenómeno. Y de nuevo nos encontramos con que la cosa encierra una espina o una contradicción, pues lo interior o la esencia se convierte en el más allá suprasensible del objeto y pretende ser, al mismo tiempo, algo sensible o fenómeno. O bien el fenómeno queda limitado a lo sensible, en cuyo caso el mundo suprasensible será un reino de leyes estáticas, con la contradicción de que la ley expresará la imagen permanente del fugaz fenómeno.

En una palabra, ya en los primeros pasos se ve toda etapa de la conciencia del sujeto filosofante complicada en antítesis y empujada por éstas a nuevas fases. Después de la etapa del entendimiento, la conciencia arriba a la *autoconciencia* y surge así el concepto del espíritu para nosotros. Lo otro, lo extraño, ha sido cancelado y superado ya como meramente extraño, o, tal como lo expresa la *Fenomenología*, hablando de transformación: «La conciencia tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, su punto de viraje, desde el que sale de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche

vacía del más allá suprasensible para entrar en el día espiritual del presente.»

A partir de aquí, la *Fenomenología* va haciéndose cada vez más concreta y más rica en color y trata de cumplir lo que el prólogo dice acerca del verdadero método: que debe aspirar a mostrar el contenido mismo como dotado de movimiento, como plasmándose a sí mismo. Así lo revela inmediatamente la exposición de la autoconciencia independiente y de la dependiente: [2] **aparecen aquí los momentos del señor y el esclavo, con ese efecto de muy alta importancia que el desarrollo ulterior de la autoconciencia pasa por la conciencia del esclavo que trabaja y no por la del señor que goza. A ese nivel, sin embargo (historia de la Antigüedad tardía, con el estoicismo, el escepticismo, los inicios del cristianismo), no se capta todavía la actividad humana. Y, por añadidura, se descubre el más extremado desgarramiento en la autoconciencia en desarrollo y en sus fines. Desgarramiento que culmina en ese *habitus* cristiano maduro que Hegel llama «la conciencia desventurada».** Se desdobla en dos extremos: uno, el de la relación consigo misma, como una indigencia terrenal; otro, el de la relación con lo inmutable. La autoconciencia, en esta fase, mediante la renuncia a la propiedad y al matrimonio, matándose poco a poco a sí misma, esfuérzase en extirpar su mutabilidad y en entrar en mediación con lo eterno. El espíritu —siempre como caminante y como país a un tiempo— llega así, en su peregrinar, a la tierra de la Edad Media cristiana o a la región del piadoso temor, que deprime al hombre en nombre de Dios.

Pero también la autoconciencia es marginada o reducida a un plano secundario en esta etapa de la conciencia a que ahora se llega: la de la *razón*. Pues ésta es la autoconciencia universal, amplísima, o el descubrimiento de que el más acá del hombre y de su universo es un adorno o un cosmos, no una desventura que sea necesario superar en el más allá. El mundo existente se torna, para el pensamiento de la razón, en «su propia verdad y su propio presente; está seguro de que sólo en él se experimentará a sí mismo».

Así aparece en esta etapa, que es también la moderna, la razón *observadora*, referida a la naturaleza, la psicología (mundo de la individualidad) y la fisiognómica. En la naturaleza física, orgánica y psíquica, la razón se enfrenta consigo misma como una existencia exterior, en la que se enriquece con una plétora de significados, y por esto, finalmente, con un significado fisiognómico. Claro está que se enriquece también con una nueva antítesis que empuja el proceso hacia adelante, con una incompatibilidad, incluso de un orden bastante violento. La vida natural contiene, según Hegel, muchísima razón fortuita en medio de la necesaria; la acción de lo general o de

los géneros sistematizados se ve, en la naturaleza, constantemente interrumpida, llena de lagunas, encogida.

Por consiguiente, la «especificación de la naturaleza» no es concebida por Hegel, en este punto, como si dijéramos, partiendo de un concepto intrínsecamente en movimiento, sino que le echa en cara el no establecer «un sistema de formas fundado dentro de sí mismo». O, como él mismo lo dice en otro lugar, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 250, refiriéndose al mero «ser fuera de sí» de la naturaleza: «Es la impotencia de la naturaleza la que la hace obtener las determinaciones conceptuales solamente en el plano de lo abstracto y abandonar la realización de lo particular a una determinabilidad externa.» Esto vale tanto como decir que las determinaciones conceptuales, en la naturaleza, no están totalmente incorporadas; que la naturaleza no siempre es fiel a estas determinaciones; lo que hace, evidentemente, que el cosmos o el *logos* del universo, afirmado por Hegel, presente una laguna extraordinariamente sorprendente.

Ya aquí salta a la vista el especial antagonismo de Hegel con respecto a la física universal de los siglos XVII y XVIII: mientras que en ésta la naturaleza era *logos* convertido todo él en materia y la historia humana aparecía, por el contrario, como un montón de hechos fortuitos, en Hegel la naturaleza es incapaz de retener el concepto en su ejecución, mientras que la historia humana se revela como perfectamente adecuada a su construcción espiritual. [3]

La razón no termina, pues, como autoconciencia observadora, físico-psicológica, sino como autoconciencia racional en la *historia*, en el devenir de la moralidad. De este modo se ha alcanzado un campo más adecuado de la autoconciencia que el que nos ofrece la naturaleza observada. La individualidad tiene ahora la certeza de ser toda la realidad, pero no puede evitar que, si bien todavía de modo insuficiente, la impregne lo universal del mundo ético. Es cierto que Hegel sigue considerando este tipo de individualidad como una individualidad en gran medida fortuita, como un elemento natural que oscila de un lado para otro. Vemos aquí cómo la clara repugnancia de una mente que piensa históricamente y en totalidades se vuelve en contra del palpitante corazón y en contra de las quimeras moralísticas, en contra de la pugna entre la virtud y la marcha del mundo. Es misión de la marcha del mundo, en vez de eso, vencer a la virtud abstracta, como es misión de la individualidad de esta virtud «el dar realización al bien mediante el sacrificio de la individualidad». Por donde el filósofo Hegel, especialmente objetivista en este punto, presenta como modelo una mezcla difícilmente diferenciable de reacción antiliberal y realismo social. Hasta que, a través de todas estas contradicciones y disoluciones, se llega al final de la razón, es

decir, de la razón presa todavía de contingencias. Su final es el mismo que la obtención del último plano de la conciencia y el universo: el plano de la razón mediada por el objeto, o sea, del *espíritu.*

Con lo cual aparece definitivamente el yo como aquello que entra en mediación total con la vida. Comienza con la *moral,* y el espíritu avanza con ella tres pasos. Aparecen ante él, en primer lugar, las costumbres sencillas y espontáneas, sobre todo las de la primitiva comunidad humana regida por un derecho no escrito. Aquí nos encontramos con la feminidad y la masculinidad como distintos entes ético-jurídicos, tal como este estado de cosas aparece representado en la *Antígona* de Sófocles. La segunda fase es el mundo de la cultura, del espíritu que se enajena o de la Ilustración, que tiene su vértice en la Revolución francesa. Esta «conciencia desgarrada» se aleja con la cultura del ser moral natural y lo invierte: su espíritu, como puramente ingenioso, se torna «en la inversión de todos los conceptos y realidades»: surgen así las hazañas de un Robespierre o del Terror, una explosión de libertad ilimitada e ilimitadamente negativa, una «furia del desaparecer». **Describiendo el «reino animal del espíritu», Hegel señala ya a la sociedad capitalista, la de la relatividad que se hace engañosa, la del egoísmo, y, no obstante, en el sentido de Adam Smith, la de la utilidad naciente del egoísmo.** Pero el espíritu enajenado, empujado al extremo de su antítesis, se trueca en lo contrario de lo que es. Se logra de este modo llegar a la tercera fase: a la fase de la verdadera voluntad universal, la de la convicción moral y su mundo. De nuevo, lo negativo de este mundo es la simple interioridad, que corresponde a la virtud individual en la etapa de la razón y la reproduce en la etapa del espíritu. Aparece como deformación, pero también como conciencia inactiva, en cuanto que «no alumbra ya de sí misma su universo y su fundamento, sino que deja que todo se vaya apagando poco a poco de por sí»; y, en consecuencia, como eso que se llama «el alma bella».

Este último nombre y la forma que a él corresponde proceden del *Wilhelm Meister* de Goethe, en que el alma bella es noble y buena, mientras que en el eminentemente práctico Hegel aparece siempre, por el contrario, como puramente decorativa y mala. Es la monja farisaica de la moral, es la moralidad como artificio íntimo, y, por tanto, una simple decoración superficial; la cultura burguesa se encarga de crear muchos tipos de éstos en las capas altas de su sociedad. **Por otra parte, con el mundo del «espíritu de la moralidad segura de sí misma», esta tercera fase posterior a la «conciencia desgarrada», Hegel apunta hacia una especie de vuelta a la ingenuidad antigua. Soñaba con una nueva Atenas que hubiera adquirido el sentido de la interioridad.** Pero de la moralidad como vanidad retorna el espíritu a la unidad universalmente abierta del yo o al

espíritu como arquitecto. Con lo cual el yo objetivamente consciente se desplaza también de la moral y de su formación a la fase de la devoción. **Es *el último de los grupos fundamentales*: el de la vuelta a la inmediatez mediatizada de la relación sujeto-objeto, con el rechazo de lo objetivo en general como algo que se supone pura y simplemente extraño.**

El espíritu llega así a su penúltima fase, la de la *religión* (que incluye, en la *Fenomenología*, la obra de arte). La religión comienza como religión natural u oriental, para diferenciarse luego, partiendo de esta primera forma salvaje o rígida, en la religión griega, que Hegel llama religión del arte. Se convierte en religión revelada o cristianismo por medio de la encarnación de Dios: el sujeto empieza ahora a convertirse plenamente en sustancia sin perderse en ella; la sustancia comienza a convertirse en sujeto sin oprimirlo.

Y aparece, por fin, la última fase del espíritu: es la del *saber absoluto*, situado por encima de la religión. La conciencia se ha apropiado ahora de todo el No-Yo, ha entrado en mediación con todas las objetividades, asimilándolas como momento de su propia riqueza. Se ha alcanzado de este modo la fase del para sí, el yo se ha enajenado de todas sus enajenaciones, pero reteniéndolas al mismo tiempo dentro de sí como su historia asimilada. Es un final místico: la conciencia ve cancelados y asumidos sus objetos; claro que, a la par, queda superada también la simple conciencia ajena al mundo o solitariamente espiritual. El sujeto, ahora —por lo menos, en la representación de Hegel—, se ha convertido en sustancia real o en completo ser para sí del fondo fundamental, tras el larguísimo viaje a través de las mediaciones histórico-dialécticas. Entre los dos extremos de la certeza sensorial y el saber absoluto se tiende toda la serie de cambios dialécticos, a que Hegel da el nombre de «experiencias de la conciencia».

6. No hay más remedio que detenerse en la *Fenomenología* más tiempo que en cualquiera otra obra de Hegel. Ninguna otra expone su método de un modo tan vivo y tan delicado y, al mismo tiempo, de un modo tan elástico, sin que en él se perciba ni rastro de esquema. El lector que quiera asimilar, en cierta medida, la riqueza de esta obra debe equiparse como si se preparara para emprender un brillante, profundo y espléndidamente largo viaje.

Sin embargo, por muy largos que sean y mucho que se internen los caminos de la *Fenomenología*, existe una obra hermana, relativamente más asequible, a la luz de la cual pueden ilustrarse, una y otra vez, sus movimientos y la meta de su recorrido. Esta obra a que nos referimos es, naturalmente, el *Fausto* de Goethe, poema que brota, en muchos aspectos, de la misma situación espiritual de que nace la

Fenomenología. **Ambas son expresión de la conciencia burguesa en los comienzos de la misión histórica de la burguesía: el desencadenamiento de las fuerzas productivas. Ambas muestran al hombre como constructor de su mundo y como alguien que pasa por él convirtiéndose en él.**

Fausto es el sujeto inquieto, aún no realizado, que trata de saber por propia experiencia la suerte que ha sido adjudicada a toda la humanidad. Este drama despliega en el estrecho tablado de la escena todo el ciclo de la creación; para llegar a lo infinito, Fausto, acumulando experiencias concretas, recorre lo finito en todas direcciones. Su meta es saciar, calmar su gigantesca inquietud, de suyo tan indeterminada; ésta es la finalidad del viaje por el mundo que Fausto emprende envuelto en su manto mágico. La meta que se persigue aparece precisada en la apuesta con Mefistófeles; es, en lo negativo, el no querer tumbarse a la bartola; en lo positivo, el poder decir a un instante como el de la realización sustancial: ¡Detente! ¡Eres tan bello!

La intención proyectada sobre este instante guarda una semejanza absoluta con la intención hegeliana del ser para sí, aunque el contenido de la apuesta del *Fausto* consista bastante menos en el puro espíritu y tienda bastante más al existir. Sin embargo, tampoco en Hegel aparece el ser para sí del espíritu simplemente como saber, sino también como latir en la inmediatez existente en su suprema fase, como «aprehendida igualdad inmediata consigo mismo», para decirlo exactamente con las mismas palabras con que se expresa esta idea al final de la *Fenomenología.*

Fausto se tambalea de la apetencia al disfrute y, ya en pleno disfrute, siente de nuevo la necesidad acuciante de la apetencia, y así va devorando las realizaciones siempre puramente relativas del camino, que no son, en rigor, tales realizaciones, desde la taberna de Auerbach hasta llegar al presentimiento del supremo instante. Por consiguiente, aquí el sujeto se muestra tan poco satisfecho con respecto a la fase de realizaciones conseguida en cada momento como el sujeto-objeto de la *Fenomenología* se comporta dialécticamente ante la forma de mediación en cada momento alcanzada. Lo mismo que, por medio de la insatisfacción, que es contradicción, se sobrepone de nuevo a cada solución relativa, para que ésta no se convierta en un diván en que el sujeto se tienda indolentemente. La consonancia encierra la disonancia y conduce a nuevas consonancias, las cuales también se desdoblan, a su vez, y así sucesivamente, hasta que «lo insuficiente se convierte en acontecimiento», hasta que, como lo formula Hegel, «el espíritu cancela el tiempo y capta su concepto puro».

La introducción a la *Fenomenología* ilustra, de este modo, el plan

del *Fausto,* casi tan bien como el de la propia *Fenomenología* [4]; **ambas obras coinciden en el tema del viaje, en la compenetración que se va superando dialécticamente entre sujeto y objeto, entre objeto y sujeto.** Fenomenología, dice Hegel, es «el camino del alma que recorre la serie de sus plasmaciones como estaciones de tránsito que le han sido trazadas de antemano por la naturaleza, depurándose de este modo hasta convertirse en espíritu en cuanto que, mediante la experiencia completa de sí misma, se remonta al conocimiento de lo que en sí misma es». Las diversas fases de la *Fenomenología* encierran, evidentemente, no sólo una mezcla de educación y desengaño, fundidos en unidad en el sujeto que se enriquece con el universo en torno, lo mismo que en el *Fausto*, el drama de la experiencia (o en el *Wilhelm Meister*, la novela de la educación). La *Fenomenología* contiene, además de eso, la crítica de lo existente o de lo persistente; así, por ejemplo, en la citada exposición de la «conciencia desventurada», como crítica de la Iglesia romana; o en la exposición del «reino animal del espíritu o del fraude», como crítica de los intereses individuales que se enconden detrás de frases espirituales. Estas críticas hacen que la paz con el mundo a que la *Fenomenología* propende, en armonía con la escuela histórica, sea bastante menos penetrante de lo que parece. Y el *amor fati*, que Hegel comparte con Spinoza, no es tan complaciente con el mundo como parece, pues este amor al destino no se refiere al destino externo, sino única y exclusivamente a la necesidad interior y procesal. Por muy contemplativa que sea la actitud de la *Fenomenología*, por mucho que su sujeto se halle reducido al espíritu, no deja de palpitar vivamente, detrás de este sujeto, el hombre real dotado de voluntad y capaz de desarrollar un trabajo realmente transformador. Con tanta fuerza se anuncia la dialéctica real que, hasta ahora, ha convertido siempre la razón envejecida en absurdo y, trocando los beneficios caducos en plagas, ha sabido sustituir la razón añeja por otra nueva.

La historia de la aparición del saber fue expuesta por Hegel, después de la *Fenomenología*, en dos ocasiones más. De un modo muy sugestivo, en el curso de «Propedéutica filosófica» que hubo de explicar a las clases más adelantadas del Instituto de Segunda Enseñanza de Nuremberg en los años de 1808 a 1811. Y, más tarde, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de 1817 (1827, 1830).

En esta *Enciclopedia*, la fenomenología ocupa el lugar central de la teoría del espíritu subjetivo, entre la antropología y la psicología. Se repiten en ella, ciertamente, las rúbricas dialécticas generales de la obra fundamental: la conciencia como tal, la autoconciencia, la razón, pero ha desaparecido aquí el gran entrelazamiento universal, la perspectiva universal que allí acompañaba a todas y cada una de las etapas de la conciencia. Y es que, ahora, estas perspectivas hay que

buscarlas dentro de la *Enciclopedia* en su conjunto, en el mismo *sistema* hegeliano que tuvo su cuna en la *Fenomenología del espíritu.*

Y, sin embargo, la *Fenomenología* es algo más que esto. La obra posterior de Hegel no deja esa creación inicial reducida al rango de una mañana convertida luego en mediodía, sino que en esta mañana se contienen ya muchas cosas que el mediodía no pondrá de manifiesto. Hegel dijo más tarde de la *Fenomenología* que era el libro de sus viajes de descubridor: algo más que un libro inicial, pues se encierra en él la gran gira, esa especie de bautismo de adultos por el espíritu universal. Pero lo mejor de todo, lo más certero es y seguirá siendo, evidentemente, el paralelo entre la *Fenomenología* y el plan del *Fausto*, tanto en lo que se refiere a la inquietud de la conciencia como en lo tocante al mundo recorrido por la experiencia y también, en última instancia, al ser para sí que se trata de alcanzar.

En cuanto al camino de la experiencia completa —esta serie de enajenaciones a la vez que de mediaciones— es, tanto definitivamente al final del *Fausto* como en todas las ordenaciones de cambio en la *Fenomenología*, el camino del trabajo, es decir, de la producción y nacimiento del hombre por el trabajo: el trabajo opera dialécticamente tanto en el sujeto como en los objetos, crea extrañaciones y las vuelve a superar. En este sentido, la *Fenomenología* es realmente no sólo la historia de la aparición del saber en proceso de constitución; igualmente es la exposición de la historia de la aparición (metamorfosis, manifestación) del hombre como alguien que hace su historia y aún está en proceso de reconocerse como tal. Según la frase de Marx, Hegel ha encontrado aquí «la expresión abstracta, lógica, especulativa del proceso de la historia, que aún no se ha convertido en la historia real del hombre como un sujeto ya formado, sino que sigue siendo producción, génesis del hombre». Pero también ha encontrado, desde luego, el momento en plenitud de nosotros mismos, el *regnum hominis* de un ser para sí y de un mundo que nos sea adecuado. También esto se halla indicado realmente en la *Fenomenología* por mucha que sea la espiritualidad de su final o por excesivamente total que sea la enajenación de la enajenación. Tal es su último punto de referencia; sin él sería lo que Hegel más odió: progreso infinito, en pocas palabras: prehistoria sin resultado.

TEXTOS

Las etapas del viaje

«Lo conocido no es sabido por el mero hecho de ser conocido.» (*Werke*, t. II, p. 25.)

También lo falso puede, a veces, ser importante:

> «Lo verdadero y lo falso figuran entre los pensamientos determinados que pasan por ser, en la inmovilidad, entes con existencia propia, uno de los cuales se alza del lado de allá y el otro del lado de acá, cada uno de ellos aislado y fijo, sin contacto con el otro. Frente a eso, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada que pueda darse y recibirse sin más.» (*Werke*, t. II, p. 30.)

*

Las formas de la conciencia van desarrollándose por fases desde el en sí interior hasta el en sí mismo, hasta el para sí exteriorizado:

> «Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que esta *Fenomenología del espíritu* representa... Es el camino de la conciencia natural que pugna por remontarse al verdadero saber, o el camino del alma que recorre la serie de plasmaciones como estaciones de tránsito que le han sido trazadas de antemano por la naturaleza, depurándose de este modo hasta convertirse en espíritu en cuanto que, mediante la experiencia completa de sí misma, se remonta al conocimiento de lo que en sí misma es.» (*Werke*, t. II, pp. 22, 63.)

*

Por qué el camino necesita de la meta tanto como la meta de la voluntad de recorrer el camino:

> «La meta es implícita al saber de un modo tan necesario como la serie del proceso; se halla allí donde ya no es necesario que vaya más adelante, donde él mismo se encuentra y donde el concepto corresponde al objeto y éste al concepto. Por eso, el proceso hasta llegar a esta meta es incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna de las estaciones anteriores.» (*Werke*, t. II, p. 63.)

*

Pero, de otra parte, nos encontramos con que precisamente para el Hegel del método dialéctico-histórico-fenomenológico no es este método un instrumento, pues se puede abandonar la herramienta después de usada, ni la meta es separable de su camino:

> «Pues la cosa no se agota con su fin, sino con su llevarse a cabo, ni el resultado es el todo real, sino aquél junto con su devenir; el fin de por sí es lo universal muerto, como la tendencia es el simple impulso que prescinde todavía de su realidad; y el resultado escueto es el cadáver que la tendencia deja tras sí.» (*Werke*, t. II, p. 5.)

*

La experiencia en su conjunto no es otra cosa que mediación dialéctica, en que la conciencia se rectifica continuamente en contacto con su objeto y el objeto en contacto con la conciencia:

> «Este movimiento dialéctico que la conciencia ejecuta sobre sí misma, tanto sobre su saber como sobre su objeto, en la medida en que surge de aquí para ella el nuevo y verdadero objeto es, en rigor, lo que se llama experiencia.» (*Werke*, t. II, p. 70.)

*

Todo va desarrollándose así como un viaje que enseña tanto como aprende. La *Fenomenología del espíritu* es la fenomenología de la experiencia que la conciencia realiza concretamente, es decir, objetivamente, sobre sí misma. Pero, al mismo tiempo, cambia el objeto con el cambio de la conciencia, con esta actividad sobre él.

> «Pues la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto, de otra parte conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber acerca de eso. Ambas son para lo mismo, por lo cual la conciencia es su comparación: es lo mismo que su saber acerca de este objeto, corresponda o no a éste... Si, en esta comparación, no se encuentra correspondencia entre ambos términos, parece que la conciencia deberá cambiar su saber, para ponerlo de acuerdo con el objeto; pero, al cambiar el saber, cambia también, de hecho, el objeto mismo.» (*Werke*, t. II, p. 69.)

Trátase, en detalle, de un cambio por medio de trabajo («actividad subjetiva», dice Hegel), pero, en conjunto, de uno y el mismo proceso subjetivo-objetivo, objetivo-subjetivo: conciencia de las experiencias, experiencias de la conciencia. La conciencia se gana a sí misma y se pone de manifiesto en la relación con su contenido. Esto, en cuanto proceso que se considera, representa una progresiva investigación del sujeto no verdadero, prisionero de ilusiones, por la verdad que aparece: la verdad que va desarrollándose abandona lo que no es verdadero relativamente a ella e investiga así lo no verdadero que en ella va desapareciendo. Y el mismo proceso se desarrolla, totalmente intrincado en la relación sujeto-objeto, en el objeto mismo. Todos los objetos tienen en sí algo de no verdadero, esta no verdad objetiva que depende de su carácter finito, es decir, de su inadecuación a su plena conciencia-saber («concepto»). Al llegar al punto de vista de la forma de mediación correspondiente, se manifiestan contradicciones, el punto de vista alcanzado tiene que abandonarse, el contenido revelado en él se disuelve y aparece una nueva fase del sujeto-objeto que lleva consigo nuevas contradicciones, hasta llegar así al saber absoluto, donde queda superada ya la desigualdad de la cosa consigo misma. Por tanto:

«La desigualdad que se manifiesta en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerársela como una deficiencia de ambos, pero es su alma o lo que los mueve; por eso, algunos pensadores antiguos concebían el vacío como lo motor, en cuanto que veían en lo motor lo negativo, pero sin llegar a concebirlo todavía como el yo. Ahora bien, si este algo negativo aparece primeramente como la desigualdad entre el yo y el objeto, *es también, en el mismo grado, la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma.* Lo que parece ocurrir fuera de ella, ser una actividad contra ella, no es otra cosa que su propia acción, y la sustancia se revela, esencialmente, como sujeto. Al revelar esto de un modo acabado, el espíritu acomoda su existencia a su esencia; es para sí objeto tal como es, y, con ello, queda superado el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y la verdad.» (*Werke*, t. II, p. 29.)

*

Mediar de este modo, pero procurando, al parecer, no añadir nada por cuenta propia. Desde el momento «en que existen en la propia conciencia el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, es ya superfluo todo lo que nosotros podamos añadir» (*Werke*, t. II, p. 69). Pero, en la *Fenomenología*, una cosa es *captar* los cambios de la conciencia y otra *comprender* la captación misma de los cambios:

«Este modo de considerar la cosa es algo añadido por nosotros, por medio de lo cual elevamos a una marcha *científica* la serie de las experiencias de la conciencia y que no es para la conciencia que estamos considerando.» (*Werke*, t. II, p. 71.)

Estamos ante una concesión de Hegel extraordinariamente notable; el saber mismo (a diferencia del mero opinar no objetivo) cambia el objeto. De este modo forma parte, tanto como una exposición como, en última instancia, en cuanto historia *comprendida*, de la marcha de los fenómenos.

Más aún: el saber mismo es actividad, una actividad que remata el trabajo de las mediaciones y que, en cuanto tal «actividad subjetiva», representa también de por sí un trabajo de cambio. En la *Enciclopedia* expresa Hegel, más claramente que en la *Fenomenología*, la concepción, en él sorprendente, de que el propio pensamiento es una fuerza productiva. Es cierto que no se preocupa de perseguir y pensar a fondo este conocimiento, que sólo habría servido para entorpecer decisivamente lo contemplativo. El pasaje a que nos referimos dice así:

«Para llegar a saber qué es lo verdadero en las cosas no basta con la simple atención, sino que hace falta, además, nuestra *actividad*

> *subjetiva*, que se encarga de transformar lo inmediatamente dado. A primera vista esto parece algo totalmente vuelto del revés y contrario al fin de que se trata en el conocer. No obstante, puede afirmarse que ha sido convicción de todos los tiempos la de que sólo mediante la *transformación* de lo inmediato por medio de la reflexión puede llegar a alcanzarse lo esencial.» (*Enciclopedia*, § 22, adición; *Werke*, t. VI, p. 42.)

La «actividad subjetiva» resulta ser, según esto, una actividad igualmente objetiva sobre el objeto mismo, pues se entrega por entero a la labor mediadora. Y es precisamente la mediación la que no permite que se contraponga el pensar y el ser, el sujeto y el objeto, como lo cognoscente y lo conocido. Es, en el plano teórico, la superación especialmente precisa de esta inmediatez, de este punto de vista y este estado todavía dualista. Y los cambios del objeto, que, como Hegel advierte constantemente, van siempre acompañando a los cambios de la conciencia, culminan precisamente en esta mediación que se hace teóricamente consciente, es decir, que alcanza su suprema etapa teórica.

Incluso los objetos no conscientes (los objetos naturales) sufren esta «transformación», no por medio del trabajo teórico, sino por medio de un trabajo práctico, pero el autoconocimiento humano, siempre y cuando que sea concreto, transforma su objeto prácticamente del mismo modo. Un ejemplo: al conocerse a sí mismo como mercancía, el obrero cancela este carácter de mercancía para adquirir otro distinto. Otro ejemplo: el autoconocimiento de una ideología significa la cancelación de su mera apariencia inmediata y su colocación en el proceso verdadero, mediato, que la apariencia refleja. En todos estos casos, el conocimiento de la mediación hace cambiar por sí mismo la estructura del objeto.

Hegel nos ha ofrecido uno de los primeros asideros para llegar a esta penetración teórico-práctica en las mediaciones subjetivo-objetivas de la fenomenología. Es cierto que, en su conjunto, la *Fenomenología* hegeliana no trata de ser solamente una mediación entre el sujeto y el objeto, sino una progresiva identificación de sujeto y sustancia. Este proceso llega, incluso, a su final en este libro; con respecto al mundo (de los objetos todavía no mediados), queda fuera de él. No obstante, se nos muestra el camino y cómo produce el logro de la meta; y el despliegue (tránsito de la conciencia a la cosa, de la cosa a la conciencia) se explica como fuerza productiva.

*

El viaje que se nos invita a emprender es un recorrido en línea ascendente y por etapas. Ya hemos dicho que Hegel distingue cinco

fases fundamentales en la trayectoria que sigue la conciencia para convertirse en objeto de sí mismo. Son —las enumerábamos hace poco— la de la autoconciencia, la de la razón, la del espíritu, la de la religión y la del saber absoluto. También señalamos el paralelo entre la *Fenomenología* y el *Fausto* de Goethe, así como los diversos estados de conciencia con que el héroe de este drama recorre (implícitamente) las diferentes estaciones experimentales de su vida. Ahora, al tratar de explicar más en detalle el problema, debemos añadir a los anteriores otro recuerdo, éste tomado de la historia de la filosofía.

El místico medieval Hugo de San Víctor fue el primero que trató por extenso de la capacidad del conocer. *Cogitatio, meditatio, contemplatio* son, según él, las tres etapas de la actividad intelectual; son, según su imagen, tres ojos, el primero de los cuales tiene carácter carnal y conoce el cuerpo, el segundo es racional y conoce la interioridad humana, el tercero, de naturaleza mística, conoce el mundo de los espíritus. Nicolás de Cusa, tres siglos más tarde, clasificaba las fases del conocer con arreglo a la capacidad dialéctica de captación del conocimiento en cada una de ellas. La primera fase, la del *sensus*, sólo suministra confusas imágenes; la segunda, la de la *ratio*, desdobla las antítesis basándose en el principio de la contradicción; la tercera, la del *intellectus*, ve ya las contradicciones como conciliables entre sí; la cuarta, la de la *visio*, las armoniza dentro de la unidad infinita (Dios como *coincidentia oppositorum*): Más aún; Nicolás de Cusa enseña, como adelantándose a Hegel, que las diversas fases se encadenan unas a otras, que la fase siguiente y más alta viene a dar precisión (*praecisio*) a la anterior, más baja.

No sabemos si Hegel llegó a conocer al Cusano; en sus lecciones de historia de la filosofía no lo menciona ni se ocupa de él, pero tampoco menciona al maestro Eckhart, aunque puede probarse que lo conocía ya desde una temprana época. Sea ello lo que quiera, lo cierto es que este recorrido en etapas tiene su historia, y hasta podríamos afirmar que sus primeros orígenes se remontan al culto de los misterios. En efecto, hay en él toda una escala de grados de «iniciación» y de «esferas mágicas» que se abrían ante los iniciados en cada etapa, con arreglo a las diversas fases de su visión. En los ritos secretos de la baja Antigüedad, e incluso en la disciplina de los yoguis, a cada etapa de la conciencia correspondía un mundo específico de visión, en línea ascendente tanto en uno como en otro caso.

Las fases y etapas de Hegel mantiénense libres de estas supervivencias mágicas, aunque no puede decirse lo mismo, enteramente, de las místicas: el estado en que la conciencia se torna en la conciencia «para sí», el estado de objetivación de la conciencia, conserva algo de aquel supremo estado de «unidad» de los místicos, aunque secula-

rizado. Sin embargo, este estado va alcanzándolo gradualmente la conciencia a lo largo de una serie de etapas concretas y específicas. Catorce etapas de éstas pueden señalarse en Hegel. Son otras tantas estaciones de tránsito en el recorrido que la conciencia hace a través de la historia y del mundo hasta llegar al conocimiento de sí misma.

En la enumeración de estas etapas es inevitable, aunque no indeseable, al igual que en otros puntos, incurrir en varias repeticiones. *Repetitio mater studiorum*, se ha dicho, y esto es especialmente cierto cuando se trata de la filosofía hegeliana:

> «El pasado es recorrido por el individuo, cuya sustancia es el espíritu superior, al modo como quien emprende una ciencia elevada recorre los conocimientos preparatorios que desde hace largo tiempo posee para tener bien presente su contenido. El individuo tiene que recorrer, también en lo tocante al contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como formas de las que el espiritu se ha desprendido ya, como etapas de un camino ya abierto y allanado. La formación, en este sentido, consiste, vista desde el lado del individuo, en que adquiera esto que ya existe, absorba su naturaleza inorgánica y tome posesión de ello para sí. Lo cual, visto desde el lado del espíritu universal, que es el de la sustancia, no significa sino que ésta adquiera su autoconciencia, produzca dentro de sí su devenir y su reflexión.» (*Werke*, t. II, pp. 22 s.)

*

La *primera* etapa de este recorrido es la del simple ahora y aquí, la del esto y lo singular. La *segunda*, la de la percepción, expuesta a muchas ilusiones y con el contenido contradictorio de la cosa, como una unidad hecha de muchas propiedades. La *tercera* etapa es la del entendimiento, al que las cosas se aparecen, y no conoce como contenido de los fenómenos sino la ley, como orden en el juego de las fuerzas. El fenómeno, aquí, se desdobla: es fuerza y manifestación a un tiempo, y a través de él, a través de lo siempre distinto, pasa asimismo la ley permanente. Esta ley determina los cambios sensibles como insensiblemente constantes también:

> «El mundo suprasensible es, según esto, un reino quieto de leyes, situadas, ciertamente, más allá del mundo percibido, pues éste representa la ley solamente a través del cambio constante, pero ella se halla no menos presente y constituye su inmediato y quieto reflejo.» (*Werke*, t. II, p. 114.)

*

La conciencia progresiva no es ya disimuladamente subjetiva y aparatosamente objetiva como la inicial, sino que se orienta hacia sí misma, se convierte en *autoconciencia*. Y, como tal, coincide por vez

primera secretamente con su objeto; la verdad es, aquí, en esta *cuarta* etapa, la certeza de sí mismo. Una de las relaciones dialécticas más esenciales, que llenan toda la historia anterior, en las que esta autoconciencia se manifiesta y emerge ante sí misma y al mismo tiempo ante lo que no es ella, es la relación entre señor y siervo:

> «**El señor se relaciona mediatamente con la cosa por el siervo. (...) Para el señor, por el contrario, la relación inmediata (con la cosa) deviene, por esta mediación, como la pura negación de esa cosa o como su disfrute; allí donde se había malogrado la apetencia, el señor consigue acabar con ella y encontrar su satisfacción en el disfrute. La apetencia se malogra por la independencia de las cosas; pero el señor, que ha interpuesto al siervo entre ellas y él, no entra en contacto más que con la heteronomía de la cosa; lo que ella tiene de *independiente (selbständigkeit)* lo deja al siervo, el cual la elabora.**
>
> La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Esta aparece de primeras, ciertamente, fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como el señorío reveló que es lo contrario de lo que pretende ser, también la servidumbre se convierte, evidentemente, al realizarse, en lo contrario de lo que es de inmediato; como conciencia retraída dentro de sí, se adentrará en sí misma y se invertirá para convertirse en verdadera independencia.» (*Werke*, t. II, p. 147.)

Claro está que la conciencia de sí mismo, a que se eleva el siervo, es en Hegel, sobre todo, una conciencia de disciplina. Pero, así como el siervo, al formar las cosas por sus propios actos, se forma a sí mismo, de este modo la conciencia de la propia fuerza y de la propia actividad se percata de sí misma por el trabajo, por lo menos como pensamiento libre:

> «Así, pues, es precisamente en el trabajo donde adquiere su sentido propio, mediante este reencuentro de sí consigo mismo, cuando allí sólo parecía tener un sentido extraño.» (*Werke*, t. II, p. 149.)

*

La autoconciencia, en la relación de señor y siervo, aparece siempre duplicada; de otro modo no se produciría. La duplicidad señor y siervo adquiere, incluso, un sentido totalmente dualista en la forma que Hegel llama «la conciencia desventurada», en aquella incompatibilidad entre el más allá y el más acá que Hegel, según veíamos, consideraba como la característica sustancial de la Edad Media: la vanidad subjetiva del ascetismo y la variedad objetiva de la sagrada tumba (de la trascendencia inhumana).

La unidad que la autoconciencia inicia con su objeto es así, al mismo tiempo, la más perturbada de todas; únicamente adquiere un

carácter más concreto al llegar a la fase de la *razón*. Sólo después de pasar por la cuarta etapa, la de la certeza de sí misma, que se da dentro de la autoconciencia, es posible alcanzar la *quinta* etapa: la de la razón *observadora*, o sea, aquella en que la razón expresa «sus características esenciales» también como «esenciales determinabilidades de las cosas».

Viene luego la *sexta* etapa, en que se abandona de nuevo esta equiparación de la razón con las cosas dadas (para Hegel, su *reductio ad absurdum* residía en la *Fisiognómica* de Lavater y en la *Frenología* de Gall: «el ser del espíritu es, según esto, un hueso»). Esta sexta etapa es definida por Hegel como la *realización de la autoconciencia racional por sí misma*; de tal modo que la razón de la autoconciencia pugna también por realizarse en el *mundo*. Disfrutando del mundo, mejorando el mundo, combatiendo contra el mundo: por los tres caminos es difícil encontrar, según Hegel, la objetividad desindividualizada, pero por los tres se llega, a la postre, a la razón convertida en verdad, al reino de la moral. **Sobre este punto, el realismo sin individualidad se identifica con ese Termidor que pone fin a la Revolución francesa e inaugura el proceso de la burguesía, la marcha del mundo que estaba ya inscrita en el orden del día.**

En el individuo dedicado a mejorar el mundo y a luchar contra él trata Hegel de pintar al jacobino, al promotor abstracto de revueltas, al tribuno de la época de la Ilustración, que se enfrenta como moralista con la marcha del mundo, pero en una actitud de simple moral privada y al margen de todo conocimiento.

> «Los latidos del corazón por el bien de la humanidad truécanse así en la acometividad de locos antojos, en la furia de la conciencia (individual), que quiere mantenerse a salvo de su destrucción, para lo cual arroja de sí y se esfuerza en ver y expresar como algo distinto la inversión que en realidad es. De aquí que proclame el orden social establecido como un orden inventado por fanáticos sacerdotes, orgiásticos y déspotas y servidores de ellos que se resarcen de sus propias humillaciones humillando y oprimiendo a los de abajo, y como la inversión de las leyes del corazón y de su dicha, para indecible miseria de la defraudada humanidad.» (*Werke*, t. II, pp. 281 s.)

Mas, por otra parte, esta especie de «orden general» tiene tan poco de verdadero como «la acometividad de los locos antojos» dirigidos contra él. Ambas se corresponden, en su particularidad:

> «Si bien es cierto que la individualidad general inmediata es lo que invierte las cosas y lo que hay de invertido en ellas, no lo es menos que este mismo orden general... es lo invertido, como la locura furiosa lo proclama.» (*Werke*, t. II, pp. 282 s.)

Hegel critica también, con ello, el conjunto de intereses *imperantes*

que se hace pasar por universalidad-Estado y que, en rigor, no hace más que atizar desde arriba, como una guerra excepcionalmente formidable, el *bellum omnium contra omnes*:

> «Lo que se llama el orden público es, pues, la guerra general, en la que cada cual se alza con lo que puede, quiere que la justicia se ejerza en la individualidad ajena y procura hacer valer la suya propia, ante la que desaparecen las de los demás. Es la *marcha del mundo*, la apariencia de un curso permanente de las cosas, que sólo representa una supuesta universalidad y cuyo contenido consiste más bien en el juego no esencial que tiende a imponer y destruir las individualidades.» (*Werke*, t. II, pp. 283 s.)

La solución, aquí, sólo puede consistir en que la universalidad puramente supuesta se convierta en una universalidad verdadera y sustancial. Según Hegel, por doquier hay en la historia de la sociedad manifestaciones en las que, en vez del espíritu de lo particular (de lo individual), al que pertenece también virtud, prevalece lo auténticamente universal y arrastra a lo demás y lo hace avanzar.

> «Cuando la virtud se para a considerar la marcha del mundo, tropieza siempre con lugares que son la existencia del bien mismo, pues en todos los fenómenos la marcha del mundo se halla inextricablemente entrelazada.» (*Werke*, t. II, p. 289.)

Hegel piensa, a propósito de una virtud no particular, en la virtud antigua, y también, en lo que no se refiere a una generalidad particular, en la *polis* de los antiguos: era en ésta donde mejor le parecía que quedaba cancelada, en un sentido positivo, la finalidad de la *sexta* etapa, o sea, la «realización de la autoconciencia racional por sí misma».

Y aparece en seguida, como última etapa de la razón, la *séptima*: la del individuo satisfecho en sí mismo. Es la fase en que el individuo pasa del disfrute del mundo a la complacencia consigo mismo y con su fin y en que se apacigua también toda actitud de oposición contra el mundo. Sin embargo, la exposición de este estado de cosas no tiene absolutamente nada de sereno, sino que es bastante amarga; casi como si estuviésemos viendo en él a la sociedad burguesa puesta en libertad por los jacobinos. De ahí el peregrino nombre que el filósofo da a esta etapa: *el reino animal espiritual y el fraude o la cosa misma.* Casi como si hubiese sondeado ya hasta el fondo las ideologías, con sus hermosas frases, que sirven de disfraz a los intereses, declara que la cosa misma, la que los individuos interesados pretextan defender, no es otra que la suya propia. Surge así, en la sedicente conciencia honrada, un fraude, en que empiezan engañándose los unos a los otros:

«Prodúcese, de este modo, un juego mutuo de las individualidades en el que todas ellas se engañan a sí mismas y engañan a las demás, considerándose, además, engañadas.» (*Werke*, t. II, p. 311.)

Y, en seguida, estrechamente unida a esto, aparece la ideología, que se oculta no menos fraudulentamente detrás de los nombres de las cosas:

«Y también se engañan a sí mismos y engañan a los demás cuando dicen o dan a entender que sólo se trata de las cosas en su pureza; una conciencia que pone al descubierto una cosa adquiere más bien la experiencia de que los demás acuden corriendo como las moscas a la miel y pretenden afanarse también por ella, cuando, en realidad, aparentando preocuparse de la cosa en cuanto objeto, cada cual se ocupa de ellas en cuanto suya propia.» (*Werke*, t. II, p. 312.)

Sin embargo, se instaura entre los hechos y gestos de los individuos y el asunto mismo en su generalidad una especie de descabellada unidad. Esta y aquéllos se presentan como momentos dialécticos (enredados de manera particularmente compleja y también sorprendentemente adosados uno y otro) de la misma realidad social, el capitalismo. El capitalismo tal como fue descrito por Adam Smith, en el que Hegel se inspira mucho: un embrollo entre el incentivo individual hacia el beneficio y el interés público, «el asunto de todos». Pero esta unión no hace una unidad. El derecho universal no puede justificarse ante la moral del derecho racional (Kant, Fichte).

La reacción negativa contra el «reino animal espiritual» corre a cargo de la razón normativa, consistente en una serie de preceptos que son otras tantas prohibiciones; esta razón se disuelve por sí misma en la supervisora de las normas. La razón, al conquistar su mediación con el mundo a la par que, estremecida, la abandona como misión, va preparando el terreno para entrar en el siguiente reino de experiencia, reino concretamente moral, que es el del *espíritu*. **Es aquí donde comienza, pues, la *segunda gran sección*, el *segundo conjunto fundamental* de figuras:**

«Estas se distinguen de las precedentes en que son figuras de espíritus reales, de realidades efectivas; en lugar de simples figuras de la conciencia, figuras de un mundo.» (*Werke*, t. II, p. 330.)

*

Este reino aparece en la *octava* etapa del recorrido de la conciencia, la de la moral espontánea. Pertenecen a ella, ante todo, las relaciones entre los sexos y las relaciones familiares. **Se solemnizan aquí pueblo y familia, los tipos de comunidad propios de los estados-ciudad antiguos, la belleza inmediata de las costumbres propias del mundo**

griego. Pero no por ello deja de aparecer aquí la acción disolvente de la persona. Aparecen también en ella los antiguos y sombríos poderes llamados «culpa» y «destino», disolviéndose e iluminándose en un estado jurídico personificado. Este derecho es el romano, encarnado últimamente en el napoleónico, en el que la persona formal es exaltada al rango de emperador, de dueño y señor del mundo. Hegel descubre en las formas de la moral natural, no escrita, muchos rasgos de matriarcado, como descubre otro de patriarcado en el estado jurídico personificado. Son colores de matriarcado los que pintan el cuadro de la antigua comunidad, unida todavía por ríos de sangre:

> «El todo es un tranquilo equilibrio de todas las partes, y cada parte un espíritu nativo que no busca su satisfacción más allá de sí mismo, sino que la encuentra en sí propio, por el hecho de formar parte del todo en este equilibrio.» (*Werke*, t. II, p. 344.)

La *novena* etapa es una etapa negativo-dialéctica especialmente clara: la del espíritu que se enajena, o la de la cultura. Es, sustancialmente, una cultura que flota libremente, es decir, que no cree sentirse dependiente ni del nacimiento ni de la riqueza o la posición social. Es aquí donde reside la «conciencia desgarrada», que no debe confundirse con aquella «conciencia desventurada» de una fase anterior, pues no se trata, como en este caso, de una conciencia sorda y llena de nostalgias de devoción, sino de una conciencia *espiritualmente desgarrada* y frívola.

Hegel mezcla aquí, de nuevo, la Ilustración como ejemplo; según él, esta etapa en el recorrido de la conciencia corresponde a la fase, también negativa, del jacobinismo de la razón. Reprocha a la Ilustración, como movimiento muy espiritual e ingenioso, el no haber sabido llegar, en su superficialidad característica, a las profundas raíces de la religión, razón por la cual mal podía atentar contra ellas. Y encontramos también aquí una notabilísima observación acerca de los límites religiosos de la crítica de la Biblia por los métodos filológicos de la Ilustración:

> «Atribuye a la fe religiosa el que su certeza se basa en unos cuantos testimonios históricos, los cuales, considerados como tales testimonios históricos, jamás podrían suministrar, ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que podemos atribuir a las noticias de los periódicos en torno a tales o cuales sucesos por ella relatados; que en su certeza descansa, además, sobre las contingencias fortuitas en que estos testimonios se han conservado...; finalmente, que se basa en la certera comprensión del sentido de palabras y letras ya muertas. Pero, la verdad es que a la fe no se le ocurre jamás apoyar su certeza en tales testimonios y contingencias fortuitas; esa fe es, en su certeza, una relación espontánea con su objeto absoluto, un saber puro de este objeto que para nada mezcla letras, palabras, papel ni copistas en su

conciencia del Ser absoluto, ni se enlaza con él por medio de semejantes cosas.» (*Werke*, t. II, pp. 418 s.)

En este punto, Hegel es contrario a la Ilustración, pero es también, como se ve, contrario a Lutero, pues no deja que prevalezca la palabra de la Biblia y es, en lo tocante a la Sagrada Escritura, tan espiritualista como cualquier anabaptista pudiera serlo.

Y partiendo de aquí, de la serpiente del espíritu, que con tanta frecuencia «muda de un modo indoloro su marchita piel», Hegel enjuicia también en un sentido positivo, en esta etapa, que es la de la cultura, el movimiento filosófico de la Ilustración. Su derecho relativo reside para él en la utilidad, es decir, en la relación de todas las cosas, de Dios y del universo, con el bienestar humano; su verdad relativa consiste en haber instaurado en la historia el tribunal de un espíritu crítico. **Las fuerzas económicas progresistas aventajan enteramente a una aristocracia feudal caduca: «La riqueza tiene ya cerca el momento del ser para sí.» (*Werke*, t. II, p. 388.) Y la dialéctica aparece más fuerte que nunca en la conciencia desgarrada: como crítica, como conciencia de la subversión absoluta. Pero esta dialéctica es tan indefinidamente ininterrumpida sin altos ni síntesis, que el pensamiento puro, y, por tanto, abstracto, de la Ilustración se atasca de nuevo en lo fijo: «Pensar es una coseidad, o la coseidad es un pensar.» (*Werke*, t. II, p. 437.)** Por lo demás, es cierto que sólo queda en pie, aquí, «de un lado el pensamiento puro y lo absoluto carente también de predicado, y de otro lado la materia pura». Tal es el vacío teórico de la Ilustración; el práctico fue implantado por la guillotina, en cuanto «la libertad absoluta o el Terror». Es, sin embargo, la libertad absoluta lo que engendra, para Hegel, lo que hay de verdaderamente moral en la Ilustración: la forma libre, aunque todavía infecunda, de la libre subjetividad:

«Ha nacido la nueva forma del espíritu moral.» (*Werke*, t. II, p. 451.)

Esta forma es la que aparece, dentro del espíritu, en la *décima etapa*. El tipo de propia certeza que así se alcanza, la de la *conciencia moral*, tiene caracteres y surte efectos de algo augusto, pero ello no es obstáculo para que aparezca, por no ser aún algo del todo logrado, llena de picos y de punzantes contradicciones. Hegel se vuelve aquí tanto contra la teoría kantiana del deber, teoría general y ajena a la realidad, como contra la cultura moral de la personalidad, que era un producto de la filosofía romántica. El centro de esta cultura es para él, en autorreflejo que presenta las apariencias de lo plenamente moral, la llamada «alma bella»; Hegel la odiaba casi de un modo personal, pese a la recomendación goethiana (ver *supra*, p. 72). La hace nacer de la conciencia, como el nervio estético de ésta, o bien —juicio que sigue siendo valedero hoy, con respecto a los salones de los nobles

burgueses— como un arte industrial moral y hasta religioso muy extendido. Esto da a las palabras de Hegel un tono extraordinariamente irónico:

> «Es la genialidad moral, que ve en la voz interior de su conciencia inmediata una voz divina... Es, al mismo tiempo, un culto divino que a sí misma se tributa, pues su modo de obrar es la intuición de esta su propia divinidad... Estas llamadas almas bellas, tan desventuradas en esta transparente pureza de sus momentos, van extinguiéndose de por sí y desaparecen como un vapor informe que se pierde en el aire.» (*Werke*, t. II, pp. 493, 496.)

En su aversión por el rigorismo de la moralidad, que se limita a enjuiciar y se complace en su buena voluntad y en sus principios huérfanos de todo contenido, Hegel llega hasta el extremo de dispensar a los grandes hombres de acción de la historia de los principios puramente enjuiciadores, es decir, farisaicos, de la moral del deber y, más aún, de aquella autoperfección de las artes industriales. De aquí la famosa frase, que encaja muy bien en este lugar:

> «Nadie es héroe para su ayuda de cámara; no porque el héroe no lo sea, sino porque el ayuda de cámara es eso: un ayuda de cámara... Del mismo modo, no hay para el enjuiciamiento ningún acto en que no pueda contraponer el lado de lo singular de la individualidad al lado universal del acto, adoptando ante el que actúa la actitud del ayuda de cámara de la moralidad.» (*Werke*, t. II, p. 502.)

En esta repudiación de toda letanía moralizante, en esta apreciación de los fines egoístas pasionales y hasta de lo que es manifiestamente malo, se trasluce ya la fórmula posterior de Hegel de que jamás se ha hecho nada grande sin pasión. Es el momento dialéctico, el momento de la disonancia acuciadora, lo que aquí reacciona contra los principios de la devota mentalidad, y no diremos que da preferencia, pero sí que acoge históricamente el veneno del dragón.

El dualismo del deber y la realidad se disuelve, a la postre, pues tampoco la moralidad enjuiciadora, que en el fondo no es más que hipocresía, es superior en nada a los grandes actos que, en el fondo, encierran maldad; ambos momentos del espíritu moral tienen que reprocharse su inmoralidad. Pertenece a la fase de la moralidad: es el signo de lo imperfecto, de lo no acabado en esta fase. Lo absoluto sólo se presenta aquí como absolución, como perdón y reconciliación. [5] **La consciencia moral de sí mismo presentaba para Hegel en conjunto la contradicción fundamental de que la moralidad perfecta es tanto general como trascendente a sí misma. Desde el momento en que el individuo trata de realizar con una acción ética singular lo general como trascendencia, está *ipso facto* destruyendo la morali-**

dad, y ya antes de ello su aspiración a una moralidad tan lejana, ese querer ser bueno, comporta inevitablemente un sublime «disimulo». Por otra parte, sin embargo, todo depende de que entre este general-trascendente y lo individual-singular se realice un «acuerdo consciente de sí y real», una «reconciliación». Sólo entonces se resuelve la moralidad:

> «La palabra de la reconciliación es el espíritu existente, que ve la pura conciencia de sí mismo como saber universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma: reconocimiento mutuo que es el Espíritu absoluto.» (*Werke*, t. II, p. 506 [: *Fenomenología*, 391].)

Ahora bien, Hegel deja aquí un hueco, una especie de lugar reservado a la espera, y esto es importante. El Espíritu cierto de sí mismo o moralidad debería ser algo así como el lugar obvio para todo lo que pudiera ser libertad burguesa. La *polis* ateniense era imposible de restaurar, la libertad jacobina había acabado en el Terror. Pero la idea de *polis* no estaba agotada; Napoleón —admirado por Hegel como el soldado del Termidor— no era tampoco más que el introductor de la libertad burguesa, no su realizador. Lo presentido, decíamos antes, era una nueva Atenas, con sentido también para la intimidad. En unos fragmentos de Jena, Hegel habla de cuándo surgirá una nueva religión: fija del siguiente modo las condiciones que requerirá:

> «A saber, cuando haya un pueblo libre y la razón haya dado otra vez a luz su realidad como un espíritu ético, capaz de osar tomarse su figura puramente a partir de sí mismo y por propia majestad.» (Rosenkranz, *Hegels Leben*, 1844, p. 141.)

Aquí corresponde igualmente un pasaje de enero de 1807, del mismo tiempo que la *Fenomenología*, tocante a músicas de futuro político-morales. Hegel escribe a Zellmann, uno de sus discípulos más antiguos, sobre la Revolución francesa y, después de haber encomiado la fuerza que muestra contra otros, prosigue:

> «Su peso presiona sobre la cerrazón y la abulia de aquellos que, al fin obligados a abandonar su pereza frente a la realidad, salen a ella, y tal vez lleguen a superar a sus maestros, si su interioridad sostiene la prueba de la exterioridad.» (*Werke*, t. XVII, p. 628.)

Es decir, que lo esperado para Alemania no era una nueva sociedad burguesa reproducida revolucionariamente sin el Terror y también provista, seguramente, de respetables rasgos tradicionales. Se nota el influjo de la ideología de la Liga del Rin, que se mantuvo en Hegel bien poco prusianamente nada menos que hasta 1814. También la *Fenomenología* pretendía por tanto, en el pasaje citado, un mundo

más allá de la nobleza en descomposición, pero asimismo del reino animal del espíritu de la burguesía; un mundo, ciertamente, a cuyo «Espíritu» aún le faltaba toda base social perceptible.

Hemos dicho que algo esperaba en un hueco reservado, y que por eso era llamativo. Ya el capítulo anterior a la moralidad había preparado el lugar ausente de la plenitud. El anuncio dice:

> «Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y del comprender, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra tierra del espíritu autoconsciente, en la que en esta irrealidad la libertad pasa por ser lo verdadero; en este pensamiento se reconforta el espíritu (...) y sabe que este ser encerrado en la consciencia de sí es la esencia perfecta y completa.» (*Werke*, t. II, p. 451.)

La «otra tierra» tenía que ser precisamente Alemania, en la forma tan rara, tratándose de Hegel, de un imperativo, de un postulado, por lo menos de un ideal, si bien de uno que parecía directamente maduro para su encarnación. Lukács lo llama acertadamente la «utopía napoleónica de Hegel para Alemania» (*Der Junge Hegel*, 1948, p. 640); con ello insinuaba la falta de realización en el capítulo de la moralidad, ya notada por otros. Y realmente se quedó en una utopía vacía, pues Hegel nunca mira por encima de la realidad hecha histórica y así presente; de este modo, el ideal carecía de todo color capaz de describir una anticipación ni siquiera abstractamente, mucho menos concretamente. Ciertamente, el ideal —como la quimera de una forma reconciliadora, perfecta, de la sociedad burguesa— era incapaz de recibir cualquier color, y la no quimera contenida en la utopía, la moralidad de un socialismo, se hallaba completamente fuera del horizonte hegeliano. Tal es la razón de que el capítulo sobre la moralidad esté lleno casi por completo con factores críticos y negativos, en concreto con la tesis de que el contenido de la perfecta y completa *polis* burguesa es la superación dialéctica de las contradicciones reflejadas en la moral de Kant, Fichte y Jacobi. Más allá de esto, la moralidad de la *Fenomenología* desemboca en el «Espíritu absoluto»; sólo éste puede llegar realmente a dominar las contradicciones morales. Más adelante, en la lección inaugural berlinesa de 1818, Hegel vuelve una vez más sobre la utopía alemana; pero ahora ya no procede de la Revolución francesa, sino de su contrario, las llamadas guerras de liberación. Y al «Espíritu absoluto», como gloria de la poesía y filosofía alemanas, le incumbe ahora la tarea de cumplir todo lo que fuera esperanza en la moralidad y se había convertido en resignación. Con todo, también este Espíritu, cierto de sí mismo ya sólo en el terreno de las letras, ocurre tan sólo en Alemania:

> «El Espíritu del mundo, tan ocupado en la realidad y arrastrado

hacia el exterior, se veía impedido de volverse hacia su interior y a sí mismo, para disfrutar de sí en su propia patria. Ahora, después que esta corriente de la realidad se ha quebrado y la nación alemana ha salvado su nacionalidad —la base de toda vida verdadera—, ha llegado el tiempo de que florezca en el Estado junto al gobierno del mundo real también el libre reino del pensamiento en toda su independencia.» (*Werke*, t. VI, pp. XXXV s.)

Y la causa alemana está asegurada —al menos como término medio racional— en la filosofía de la naturaleza:

«Europa constituye la conciencia, la parte racional de la tierra, el equilibrio de ríos y valles y montes, cuyo centro es Alemania.» (*Werke*, t. VII², p. 442.)

De todos modos, ya en la *Fenomenología*, el espíritu cierto de sí recibe la función idealista de reconciliador con lo inexistente del mundo cívico; por tanto, se trata de secuestrar esa ausencia. Es el cielo, que trasciende a través de la religión hacia el puro saber, aquel en que, para Hegel, todo se vuelve bueno:

«Las heridas del espíritu curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo imperecedero, sino que es rescatado por el espíritu.» (*Werke*, t. II, p. 505.)

*

Así reconciliado, entra el yo en la penúltima fase de su recorrido en que aparece. Ha ido desplegándose y enderezándose constantemente, ha ido aprendiendo a costa de dolorosas experiencias, ha ido pasando como conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, a través de una muchedumbre de estados y objetos. Los objetos trocábanse en estados y éstos en objetos, en una constante y mutua penetración, cada vez más dialéctica. [6] **Aparece entonces la *tercera subdivisión principal*, el *tercer conjunto fundamental*, el del final:**

«Las figuras que hasta aquí habían entrado en escena se ordenan ahora de modo distinto a como habían venido apareciendo, en serie (...) en la que, no teniendo en sí mismas existencia alguna, encuentran su sustancia. Así, pues, esta sustancia se hace ahora manifiesta; es la *profundidad* del espíritu seguro de sí mismo.» (*Werke*, t. II, pp. 514 s.)

Es, según Hegel, la *religión*, último desprendimiento y, por tanto, última mediación del espíritu. Como desprendimiento todavía dominante, ella es la simple toma de conocimiento (*blosse gewusstwerden*), es decir, el aspecto objetivo todavía predominante del espíritu como espíritu absoluto. No es aún el saber absoluto, en que sujeto y objeto coinciden plenamente, en que la sustancia tiene también la conciencia de ser totalmente sujeto, sino que lo precede como algo

todavía relativamente extraño. Todavía ve lo absoluto en formas dispersas, no en un abordaje de mediación plena.

La *undécima* etapa, en que ahora se entra, es la de un comienzo tosco, confuso, aún encerrado dentro de sí mismo. Aparece en ella el Dios natural, un chorro de luz, un espíritu animal y, en términos egipcios, un arquitecto constructor. Las formas inconscientes se mezclan misteriosamente con otras conscientes, lo mismo que en las esfinges, «estos seres de doble sentido, enigmáticos para consigo mismos».

Otro tanto acontece con las formas claras y humanamente bellas: el espíritu que trasciende de la piedra, en esta *duodécima* etapa, se convierte en artista, la religión griega es arte y el arte griego religión, y religión humana.

> «La confusa esencia y la caótica lucha de la libre existencia de los elementos, el reino inmoral de los Titanes es derrotado y confinado a los bordes de la realidad clara ya ante sí misma, a las turbias fronteras del mundo que se ha encontrado y apaciguado en el espíritu.» (*Werke*, t. II, pp. 531 s.)

Lo que ahora comienza es un proceso en que los mesurados dioses se convierten en hombres, se convierten en pueblos; el honor de Dios es el honor de un pueblo rico en inventiva artística y en generosidad, y además, un honor presente y no un honor que se consuela pensando en el futuro.

> «Recibe así, en pago de sus dones, la respuesta del Dios agradecido y las pruebas de la simpatía con que se siente unido a él por el trabajo, y no en la esperanza y en una realidad futura, sino en los honores que tributa y los dones que ofrenda logra el disfrute inmediato de su propia riqueza y lustre.» (*Werke*, t. II, p. 540.)

Así están de presentes, es decir, son antropomorfos, los dioses de Grecia.

Pero en la etapa *décimotercera*, la de la desdicha, vemos cómo todo lo anterior cae por tierra, para que el yo pase a ocupar el lugar que le corresponde. Los dioses han perecido, y hasta Dios ha muerto en voluntario sacrificio: la religión revelada soporta la muerte y siguió viviendo a través de ella: es ésta la diferencia más esencial con respecto a la religión griega o religión del arte: «A las obras de las musas les falta esa fuerza del espíritu que cobra en el aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí misma.» (*Werke*, t. II, p. 564.) Pero en el Gólgota se halla, al mismo tiempo, «la cuna del espíritu que nace como autoconciencia», de un espíritu absoluto, en el que «el dolor y la nostalgia universales de la conciencia desventurada» reaparecen y, a la par, se extinguen. Al morir Jesucristo, es decir, Dios en persona, muere lo objetivo de la idea de Dios, recogido por

el yo, y pasa a formar parte de la comunidad: «La muerte del mediador abrazada por el yo es la destrucción de su objetividad y de su especial ser para sí; este especial ser para sí se ha convertido en autoconciencia general... Por tanto, este saber es también el entusiasmo en que muere la sustancia sujeto, en que desaparecen su abstracción y falta de vida, en que, por tanto, se convierte en autoconciencia real, simple y universal.» (*Werke*, t. II, p. 590.)

Lo éticamente universal penetra así, al fin, *in animam meam*; la palabra entra en la carne de lo particular y en esta su penetración consciente de sí. Así, pues, en esta etapa que acabamos de caracterizar, la etapa cristológica, empieza a cumplirse el programa que ha determinado todo el anterior recorrido de la conciencia fenomenológica: la sustancia se dispone a convertirse en sujeto.

*

Pero, en cuanto puramente creyente, aún no ha cobrado este concepto, sino que se limita a representárselo. Queda aún en pie la reconciliación con un algo lejano, preñado por igual del pasado o el futuro del Señor; queda en pie aún la antítesis de un más allá.

> «El espíritu de la religión revelada no ha superado aún, como tal, la etapa de la conciencia o, lo que es igual, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; ese mismo espíritu y los momentos que dentro de él se distinguen caen dentro de la representación y la forma de la objetividad.» (*Werke*, t. II, p. 594.)

La última etapa del espíritu en aparición, la *décimocuarta*, es, al mismo tiempo, aquella en que el espíritu se halla ya en los umbrales de su yo realizado: es la etapa del *saber absoluto*. Aparece en ella una forma de relación, un forma fenoménica, que no es ya, a la vez, tal cosa. Esta forma aparece al desprenderse de toda manifestación fenoménica, como la ancianidad: al final de todas las mediaciones aparece, de nuevo, la inmediatez. Al llegar aquí, toda la anterior relación de sujeto-objeto, penetrada a fondo por la dialéctica, se plasma en su meta, en la *superación del objeto*.

> «Esta superación del objeto de la conciencia no debe concebirse ya como aquel algo unilateral en que se mostraba retrayéndose dentro del yo, sino de un modo más preciso, en el sentido de que va desapareciendo como tal ante él y, sobre todo, de que es la enajenación de la autoconciencia la que establece la objetividad... Por otra parte, se da también aquí otro momento: el de que ha superado y rescatado para sí esta enajenación y objetivación, es decir, que está dentro de sí al estar en su ser otro. Tal es el movimiento de la conciencia, en el que ésta adquiere la totalidad de sus momentos.» (*Werke*, t. II, pp. 594 s.)

[7] **Igualmente sigue:**

«Pero esta sustancia que es el Espíritu es su devenir hacia lo que él es en sí, y solamente como este devenir que se refleja en sí se es en verdad el Espíritu. Es en sí el movimiento que es el conocer: la transformación de aquél en sí en el para sí, de la sustancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la consciencia de sí, es decir: en un objeto asimismo superado o en el concepto.» (*Werke*, t. II, p. 605 [: *Fenomenología,* 468 s.].)

La sustancia que, partiendo de la inmediata identidad entre sujeto y objeto, ha atravesado la dialéctica histórica de las relaciones entre ellos, se convierte en identidad total mediada consigo misma entre sujeto y objeto. Pero la consecuencia del triunfo idealista del ser para sí es precisamente la completa coincidencia, más aún, la caída del objeto en el sujeto. Después de esto ya no queda al fin absolutamente ningún objeto en la sustancia: la cumbre parece alcanzada, el idealismo en su culmen, la intención de Hegel parece cumplida, la sustancia se ha convertido en sujeto.

Ya aquí resulta claro que todo se presenta sólo en la cabeza pensante, y con ello queda ya eliminado. Fuera puede ser que se suceda desgracia tras desgracia: el Espíritu cierto de sí mismo ya no se inmuta. Fuera puede ser que se esté acercando un nuevo mundo: el Saber absoluto lo tiene todo tras de sí en la rememoración, dentro de sí en ella. No queda ya nada más que repetir en el recuerdo los años de aprendizaje de la conciencia, los viajes fáusticos de la conciencia; la «revelación de lo profundo» es completa.

La dialéctica de la conciencia parece haberse recorrido en su totalidad; el contenido movido de la conciencia, la autoplasmación del contenido del universo parece haber quedado atrás. De aquí el final con que se redondea la obra, el acaecer como leyenda; de aquí el ahora y el aquí del comienzo como revelada y presente plenitud universal de su última fase. Pero la inquietud y la fermentación también persistente de la conciencia hacen, asimismo, que el final no aparezca sin camino y que la historia fenomenológica del espíritu, convertida en leyenda, no descanse, sino que siga agitándose en espumoso oleaje. Por tanto, la *Fenomenología* termina históricamente y, sin embargo, entre espumas (*Werke,* t. II, pp. 611 s.):

> «La meta, el saber absoluto o el espíritu consciente de sí mismo como tal espíritu, tiene por camino el recuerdo de los espíritus, tal y como son por sí mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su espectáculo por el lado de su existencia libre, manifestada en la forma de lo fortuito, es la historia; por el lado de su organización, concebida y comprendida, la ciencia del saber en aparición. Ambas cosas conjuntamente, o sea, la historia concebida y comprendida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el que no sería otra cosa que algo solitario y sin vida; pues

Sólo del cáliz de este reino de los espíritus
Le espuma su infinitud.»

Se trata de una de las más famosas sentencias finales en toda la bibliografía filosófica: ditirámbica y seria, apoteosis y tesis. Desde el punto de vista del contenido, la cita un poco cambiada de Schiller (de las *Cartas filosóficas*) hace el efecto de una fiesta de cosecha panhistórica: el vino se halla en el lagar, las figuras del mundo son las copas que lo contienen y ofrecen su espíritu al Absoluto. La jerarquía idealista, orientada hacia el Espíritu, se presenta bajo la imagen jubilosa del champán espumante; no queda ningún residuo terrestre. De este modo la *Fenomenología* concluye como ofrenda a la Idea, ella misma quintaesencia del vino del mundo dedicado a ella.

Pero este espumar espiritual, demasiado espiritual, se lleva así también su materia. La floreciente meditación idealista cierra la historia no sólo con el mero saber de su consciencia, sino que a esto se une la otra calamidad del Idealismo: el placer de pasar exclusivamente desde el ser a la conciencia, y no a la inversa. La superación inmanente de la historia en el Espíritu se acrecienta, por tanto, con la mencionada *superación del objeto*. De este modo, en los últimos pasos de la *Fenomenología* de Hegel, la misma objetividad se volatiliza cada vez más en una creciente ausencia de mundo, y ello diametralmente contra el sentido objetivo-real que en otras ocasiones es una característica tan marcada de Hegel. El mismo Idealismo, que afirma como *prius* al espíritu abstracto y al mundo como producto suyo, vuelve a poner al Espíritu como *ultimum* inconcreto con el sujeto en sí y para sí, más aún, con el sujeto del mero saber del saber como sustancia. Todas las extrañaciones quedan reabsorbidas de modo más y más espiritual en el estilo de una recuperación, hasta llegar al Espíritu convertido en consciente de sí. Como olvidado queda el sentido objetivo-real de Hegel, que más tarde le hará decir:

> «Carencia de objetividad es carencia de contenido.» (*Werke*, t. XII, p. 156.)

En vano: la unidad desobjetivizada de consciencia de sí y objeto es aquí Saber absoluto a secas y nada más. No es, por ejemplo, el contenido de este concepto absoluto, sino él mismo como concentración en sí mismo de un *cogito ergo cogito*:

> «Así, pues, en el saber el espíritu ha cerrado el movimiento de configurarse (...) ha conquistado el puro elemento de su presencia, el concepto.» (*Werke*, t. II, p. 609 [: *Fenomenología*, 471].)

Y este punto final de la *Fenomenología*, tan inmaterial, fue precisamente lo que hizo disolverse en la niebla del Espíritu, más aún, en el narcisismo de esta niebla, el tema de su relación sujeto-objeto: el

conocimiento de sí en relación con el fin de hacerse dueño de sí, o sea, la objetivación fundamental. Como dice Marx a este respecto:

> «La recuperación de la esencia objetiva enajenada se presenta así siempre como incorporación en la consciencia de sí. Cuando el hombre se apodera de su esencia es sólo la consciencia de sí la que se apodera de esa objetividad. No hay otra recuperación del objeto que su vuelta a la pura consciencia de sí.» (*Manuscritos de París,* MEGA, I, III, p. 158 [: OME V, 419].)

O sea, que la superación de la enajenación —como llamó Hegel tan acertadamente al fenómeno fundamental de la sociedad capitalista—, la superación de este convertirse en mercancías de los hombres, del trabajo, de los objetos, la realiza Hegel en este punto puramente en el saber filosófico, en su sublime éter, no en una praxis. Y la superación no se limita precisamente a las formas de objetividad de la sociedad capitalista, especialmente enajenadora de los hombres, sino que se refiere al objeto en general. Como si fuesen meros sinónimos extrañación y objetividad, enajenación y objeto, y el mundo fuese ya automáticamente enajenación a secas. Como si sólo el sujeto fuese el posible lugar del ser para sí y no el sujeto junto con su *auténtico* objeto, es decir, en un mundo en proceso de homogeneización con el hombre que se ha encontrado a sí mismo. En vez de esto, el ser para sí sin objeto requiere además la absoluta desaparición del *ámbito de la naturaleza* en las conclusiones hegelianas. Precisamente, el gusto del Espíritu por la enajenación pura y simple de la enajenación hace que la naturaleza en conjunto —esa objetividad predominante— quede marcada meramente como el escenario abandonado de la historia pasada. El espiritualismo de la creciente internalización rememorial hace que la naturaleza no alcance con ninguna constancia las casas de los hombres; al final de la historia rememorada, como en la cúspide de la sabiduría, desaparece por completo. De ahí que el pensamiento de Hegel tampoco haya sufrido nunca ni sentido una tentación con lo antaño designado por el mito astral, esa bóveda mítica que recubriera los destinos humanos, con la naturaleza universal. Igualmente, poco le afectó aquella catástrofe —en sí misma referida aún al ámbito natural— del mito astral y de sus objetos, que los diversos apocalipsis pensaran como aparición de un nuevo cielo, de una nueva tierra. En este punto se halla lejos de su coetáneo Franz von Baader, el primero en haber vuelto a pensar —aunque supermitológicamente— en una naturaleza transfigurada, humanizada. También una trasposición sin mitología de los grandes problemas de la naturaleza al final de la filosofía, de tal modo que la naturaleza termine descollando no sólo como escenario de la historia pasada, sino como misterio y cifra de otra aún por venir; de una historia del *universo* real, mediada con el

hombre; de una sustancia *universal*: todo esto se hallaba para Hegel fundamentalmente bloqueado debido a su rechazo en última instancia de la objetividad. Rememoración y nada más que ella como final suprime simplemente el espacio, el contorno, bloquea el problema del «Reino» como el verdadero *ámbito universal* de la libertad, es decir, el ámbito sin enajenación. Al retroceder del proceso hombre-mundo al puro sujeto, Hegel extraña, es decir, en este caso desfunciona al sujeto mismo convirtiéndolo en la última extrañación, lo cosifica como el último fetiche. Más aún, por lo que toca al saber del saber, aparentemente tan recogido en sí mismo, el Saber absoluto, Hegel ignora lo enajenado que él mismo se hallaba personalmente en tal saber, ignora que, como dice Marx, este «espíritu filosófico, a su vez, no es sino el espíritu enajenado del mundo al que su enajenación de y por sí sólo le permite concebirse en forma abstracta». Los epígonos no inventan nada, lo único que hacen es divulgar precisamente las debilidades del maestro. Así ocurrió que la llamada filosofía de la consciencia de sí brotase dentro de la escuela hegeliana radicalmente contemplativa, precisamente de esta disposición final de la *Fenomenología*. La causa hay que buscarla en la subjetivización sin objeto, centrada en sí misma, soberbia en su espiritualismo, resolviendo en el interior de grandes cabezas todas las contradicciones reales del mundo, sin que el mundo real se enterase lo más mínimo de ello. Desprecio por las masas y desprecio por el objeto se daban en ello la mano y se la siguen dando. Esto es lo a su vez nulo en la conciencia para sí misma, sin objeto, en la transformación de la sustancia en ese vapor de sujeto.

*

Ciertamente, no se trata tampoco por eso de perderse por el lado meramente inhumano de un objeto para sí. Los *hombres*, su querer y la posible profundidad de su ser, no pueden perderse; la pérdida del sí mismo significaría la pérdida de uno mismo. El gran interés de la *Fenomenología* era y es el *conocimiento real de sí mismo como conocimiento de la producción del hombre por su trabajo e historia.* Este es el único sujeto importante y, por consiguiente, imprescindible en Hegel: no como una vaga niebla, sino como acción; no como espíritu, sino como núcleo. Toda vez que el hombre se produce a sí mismo con su trabajo sobre objetos, sin duda le corresponde al sujeto una prevalencia dentro de la relación histórico-dialéctica entre sujeto y objeto. De otro modo no habría medida posible precisamente para el extrañamiento, para la enajenación, en la objetividad, ni existiría la activa contradicción del factor subjetivo, capaz de medir y destruir las objetividades inadecuadas guiándose por esta medida y aliado con las

contradicciones objetivas que presentan. A todo esto, la prevalencia del sujeto no es meramente idealista, sino que en ella se encierra la prioridad de un factor impulsivo, remodelando una y otra vez la objetividad. Por eso, también antes de ser puesto sobre sus pies, decía Hegel: el «movimiento propiamente tal de sí mismo, simplemente el impulso», o sea, la fuente de las contradicciones, no es otra cosa «que el hecho de que algo en sí mismo es también carencia, lo negativo de sí mismo, en uno y el mismo respecto». Por tanto, en esta relación la prioridad de la subjetividad no es en modo alguno sólo la de algo espiritual, sino la de un impulso, de una intensidad, de un *factor de la voluntad* humana. Este factor excluye como tal no sólo su propia autarquía y espiritualización, sino también el automatismo de una objetividad autónoma, de cualquier curso imparable, del factor objetivo. La autarquía del factor subjetivo conduce a la propaganda anarquista de la acción, a la aventura del puro activismo, como algo carente de mediación con las tendencias objetivas. Pero el automatismo de un factor objetivo, de un decurso automático por sí mismo, de esta antípoda de la pura acción, lleva al derrotismo: sea en la forma de una fe laxa —el capitalismo será su propio enterrador—, sea en la forma de la fe eclesiástica real, si bien cumulativamente secularizada, de que la tendencia objetiva encierra en sí una Providencia y sólo se requiere de los hombres como espectadores. Pura teoría de la acción y pura teoría del automatismo son ambas igualmente falsas, pero la segunda es más seductora con su materialismo vulgar debido al mecanicismo con que resulta eliminado el sujeto. Por eso, a fin de cuentas hay que subrayar el factor subjetivo, precisamente como algo que se agranda y cobra su fuerza decisiva con el desarrollo del objeto. Desde este punto de vista, también el final de la *Fenomenología* nos entrega como recordatorio esta especie de prevalencia del trabajo humano, si bien envuelto en puro espíritu y niebla.

*

Pero hay algo más que se nos impone también en el sí mismo como voluntad, y es esa *profundidad*, ese algo que aquí se nos abre en una última instancia. No es que se pierda en el ancho mundo, pero sería indiscernible en él si el ser humano —esta *confessio* excitante y excitada— no diese otra vez la medida de ello. Hay que subrayarlo, pues precisamente con esta especie de asignación de una importancia al sujeto y al objeto nos hallamos en uno de los puntos más decisivos de la filosofía. Interno y externo son ciertamente conceptos complementarios, sin sentido alguno por separado; con todo, han sido aislados, y la consecuencia es que el uno sin el otro haga las cosas a medias. La introversión pensante roe y degenera, la extroversión

pensante ordena y se hace superficial. Aunque a fin de cuentas, también para reconvertir un objetivismo especialmente antifilosófico, carente de concentración, Hegel decreta terminada la división entre sujeto y objeto con la ecuación sustancia = sujeto. Ahora bien, la prevalencia del sujeto aquí implícita, como prevalencia del *factor de la profundidad*, el cual requiere reconocimiento de la realidad además del factor de la voluntad, no tiene ciertamente nada en común con la extraviada introversión, con la permanencia en ella o con la luz interior, aún hoy humeante. Nada tiene en común con un psicologismo ya podrido que se tiene a sí mismo por existencial; con todo este vivencialismo de introversión desconcertada; con angustia y preocupación [«Sorge»], meras máscaras subjetivas del fenómeno de la crisis; con una fundamentación del ser desde nada más que ratoneras y desde una sensibilidad por el estilo. Esta aparente profundidad no es sino reflejo decadente de un exterior impenetrable para ella, es decir, del decadente mundo burgués, que empuja a los comprometidos con él, a los que se le han entregado, al pozo o al falso refugio del existencialismo, como lo llaman. El problema que aquí se destaca es, en cambio, el problema legítimo del sujeto, que no sólo llegue a un acuerdo con el objeto, sino que también sea sustancia y posea la fuerza de superarlo posiblemente en el lado opuesto de la libertad frente al objeto inadecuado. El resultado es sin duda un fuerte tono subjetivo, que se extiende tanto a lo largo de la serie de mediaciones entre sujeto y objeto como se va haciendo en ellas cada vez más imprescindible. Aquí se halla también la base (una «base» real) del problema de Fausto —tan relacionado con la disposición de la *Fenomenología*— del «momento insatisfecho», es decir: del ser para sí; este problema le acompaña hasta el fin, como tal problema. Fausto recorre el mundo con el único objetivo del momento satisfecho, y esto con lo objetivo y mundovertido que era Goethe. La *Fenomenología* se desprende de todas las figuras del mundo y las eleva al ser para sí, y esto con lo consciente que era Hegel de la objetividad: el mismo que, por lo demás, nunca sabe de un sujeto sin objeto y truena contra toda mera veleidad, el mismo que en el prólogo a la *Fenomenología* ha proclamado:

> «La fuerza del espíritu es sólo tan grande como su exteriorización, su profundidad sólo tan profunda como la medida en que el espíritu se atreve a desplegarse y perderse en su propia explanación.» (*Werke*, t. II, p. 9 [: *Fenomenología*, 11].)

Es decir, que Hegel odia ciertamente la profundidad vacía, esa «intensidad sin contenido», y sus invectivas contra la «bella alma» proceden precisamente del rechazo de la profundidad vacía. Pero esto no impide, sino que precisamente fomenta su mística del ser para sí, la

cual también requiere una valoración positiva, es decir: que no coincide simplemente con sublimación y espiritualización. Esa mística es la de lo *humanum* que ha llegado a alcanzarse a sí y su verdadera objetividad al final de una experiencia completa de su extrañación, o sea, una vez más al final de la *Fenomenología*. De tal forma,

> «que esta extrañación se extraña en sí misma, y con ello está en su extensión y en su profundidad, el sí mismo» (*Werke*, t. II, p. 611 [: *Fenomenología*, 473]).

Es decir, que la profundidad del sujeto quiere aparecer a la luz del día, herencia germana desde Eckhart hasta Bach, más allá de nebulosidades y del mero saber del saber, y esto precisamente en el estadio que se presenta como el más concreto. No es que por eso sea defendible el regreso a la rememoración, sin objetividad de ninguna clase; el que el punto de partida sea el espíritu y no puntos de fuerza y materia, se toma la revancha especialmente al final. Tampoco es excusable la eliminación, relacionada con lo anterior, del problema, a nivel de la naturaleza, planteado por la existencia del mal, y que la historia humana no ha resuelto. Sin embargo, aparte de que el mundo de Hegel está tomado del espíritu y a él tiene que volver, todavía hay, a pesar de todo, precisamente otra esencia en este ejemplar final del Idealismo, que el nombre de idealismo no hace más que designar sin coincidir con ella *totaliter* en la cosa, y esta esencia no puede quedar nebulizada ella misma en la niebla del Espíritu, en la rememoración de la niebla del sujeto. La esencia es aquí precisamente la prevalencia del sujeto en la medida en que, en cuanto profundidad, representa igualmente la inquietud de esa profundidad frente a toda la extensión que ha ido cobrando hasta ahora. Aquí la profundidad es intensidad, tal y como sigue sin encontrar aún en ninguna extensión ni figura de este mundo su reino, su modo adecuado de existencia, el despliegue de ésta. Un tal despliegue de la profundidad del sujeto, precisamente en cuanto modo adecuado de existencia, no es —como supone el idealismo de Hegel con su definitivo rumbo final al subjetivismo— la pérdida de toda objetualidad, sino —como lo entiende Hegel bajo la mera capa de idealismo— *sólo la superación de esa objetualidad que afecta al hombre como algo que le es ajeno.*

Item: también la profundidad tiene honra, que aún no se quiere perder en la exterioridad existente, pues ésta ha llegado a ser, pero no como algo logrado. Se refiere a lo querido en cuanto tal, y esto aún no dispone objetualmente de exterioridad. Hay un sujeto de intranquilidad por profundidad que supera inmanentemente todo lo que le ha devenido hasta entonces, la objetividad que hasta entonces le ha abarcado. Y esta superación —trascender sin ninguna trascendencia— termina por legitimar una prevalencia del sujeto así entendida,

es decir, del contenido aún oculto de la profundidad de intensidad en él. Por consiguiente, lo único que, una vez más, no concuerda con este factor de profundidad es la parcialidad de una objetividad por sí misma, que se asienta a sí misma y se absolutiza en su parcialidad como algo acabado. O se presenta tan carente de proceso como una objetividad sin humanidad, del mismo modo que el materialismo mecánico, como una mecánica. Cuya exterioridad es tan pequeña, pese a su inmensidad, que ni siquiera cabe en ella una cabeza humana, y el movimiento de cuya materia es un tal estancamiento, que historia y dialéctica tienen que quedarse fuera de ella. El materialismo mecánico tiene absolutamente su verdad como materialismo, es decir, como explicación del mundo por él mismo; pero su falsedad consiste precisamente en su falta de un lugar para el factor sujeto, el activo, transformador, humanizador. De ahí que tampoco la objetualidad para sí sea nunca un realismo, por mucho que se las dé de mecanicista, y es que, sin el hombre y lo que concretamente hay que humanizar en el mundo, el realismo no ha asumido en sí ni siquiera la mitad de la realidad. Factor sujeto, por tanto, y lo que de posibilidad real le corresponde en los objetos, sólo ambos ponen el realismo a la vista; éste no se halla, por consiguiente, más que en el materialismo dialéctico, no en el mecánico. Esta libertad, aún por liberar, en el mundo es lo que da al final de la *Fenomenología*, una vez desgajado de la existencia aislada del sujeto así como de la absolutización en el mero saber del saber, un sentido aún francamente real. Supremo momento de nuestra identidad, tal es el fin de la peregrinación del *Fausto*; ser para sí del sí mismo, tal es el fin de la *Fenomenología* más allá de la mera rememorización; ambas fórmulas del contenido subjetivo de la intención permanecen, por tanto, en vigor. Y es que se refieren simplemente al contenido aún por liberar de la libertad humana, como libertad de y libertad para. Con todo, una vez más, la identidad del conocimiento de sí que incide en el sujeto de la intención y la producción no tiende simplemente a la superación del objeto, sino sólo a la del objeto enajenado de esa identidad. Tiende a esa autenticidad que puede ser designada también en sentido realista como «identidad entre sujeto y objeto», como aquella identidad con la cual y en la cual, cuando el objeto desaparece y «la sustancia se convierte en sujeto», éste igualmente se supera, por encima de su insatisfacción, en un mundo objetual ahora suficientemente adecuado a él, y alcanza así su sustancia. Ciertamente, este resultado, la posibilidad de que lo interior se externalice y lo exterior pueda hacerse como lo interior, es —*rebus sic alienatis*— tan utópico teóricamente que representa, incluso en el ámbito de posibilidad de la utopía, un concepto límite de ésta. Sin embargo, este acuerdo entre sujeto y objeto, aspiración límite que impulsa a abandonar la realidad

como ha llegado a ser, no impulsa en modo alguno a salirse de toda realidad, de su *totum* aún evidentemente utópico. A no ser que, de acuerdo con lo más sospechoso en el mecanicismo, se dé por venida la tarde de todos los tiempos y no se encuentre nada de importante en el contenido de futuro que puedan encerrar las tendencias actuales. Marx, con toda la concreción de su análisis, y precisamente por eso, no les ha cerrado a las tendencias su espacio abierto ni dejado simplemente en la vaguedad el objetivo de la organización. Sólo que sacó éste totalmente del reino del Espíritu que aureola al fetiche hegeliano de una subjetividad en sí. La crítica de la *Fenomenología* hecha por Marx en los *Manuscritos de París* llama a la adecuación futura entre sujeto y objeto «naturalización del hombre, humanización de la naturaleza». Ello muestra que el sujeto de la producción —esta raíz de la humanidad— tiene realmente poder y sustancia. Y muestra también realmente un último estadio —no precisamente en la *Fenomenología del espíritu*, pero sí en lo más real que hay en ella— en la metamorfosis del trabajo de su sujeto-objeto terrenal. Con vestimenta cristológica, lo subjetivo logrado objetivamente fue llamado antaño nuestro «rostro desvelado», lo objetivo logrado subjetivamente, «naturaleza transfigurada». Lo primero se refiere *realiter* al sujeto-objeto de nosotros mismos, como pudiera salir victorioso de toda inadecuada extrañación; lo segundo, en cambio, se refiere al objeto-sujeto de un mundo objetual más allá de la extrañación, o sea, la patria.

VIII. HEGEL Y EL EMPIRISMO

1. YA SE ha dicho que no era fácil entenderse con Hegel a base del sano sentido común. A nuestro filósofo, este sentido común ni siquiera se le antoja sano, sino, por el contrario, indolente, muerto, cubierto de grasa. Ni siquiera veía en él una forma de inteligencia, salvo en el sentido más pobre de la palabra, en su sentido rígido y esquemático. De aquí que el sano sentido común, aun viéndose constantemente envuelto en contradicciones, jamás perciba las contradicciones que se acusan en él mismo y en el universo. Cuando esta mentalidad es profesada, como suele ocurrir, por capas pequeño-burguesas, gusta de adocenarlo todo. Tiende a ver en las contradicciones, generalmente, equívocos que, con un poco de buena voluntad y, más aún, mezclando y revolviendo todas las cosas, es posible llegar a eliminar. Trátase así de conciliar el agua y el fuego, el capital y el trabajo, y todos los antagonismos y contradicciones se quieren encolar y encubrir superficialmente. Este sano sentido común no da un solo paso más allá de las apariencias externas de las cosas y de las opiniones estereotipadas.

2. Este modo superficial de ser se ve reforzado, sobre todo, por una actitud que toma las cosas como se supone que son. Esta actitud se traduce en un desprecio de la función del pensamiento y en la adoración de los llamados «hechos». Rechaza desdeñosamente, como carente de sentido *(meaningless)*, todo concepto que pretenda ser algo más que formalmente exacto, que aspire a ser materialmente verdadero. La necesidad de tranquilizar la conciencia y de darse aires de una especial cientificidad hace que quienes así se sitúan ante los problemas los enfoquen con perspectivas de rana, atribuyendo a esta manera de ver el nombre de «positivismo». Esta actitud hace estragos, principalmente, en países como Austria, Polonia, recientemente también en los Estados Unidos, es decir, en países sin tradición filosófica propia; sus orígenes, en algún tiempo un poco más sólidos, hay que buscarlos en Inglaterra, sobre todo en la insignificante personalidad de un Hume.

[1] **Ese positivismo es lo opuesto al pensamiento hegeliano, al carácter concreto de su dialéctica y a su búsqueda de conexiones conceptuales reales. Asimismo, el pensamiento de Marx no es ciertamente sospechoso de ningún trasmundo engañoso; Lenin ha defendido la verdad de la dialéctica objetivo-materialista contra el positivismo —desig-**

nado por él como empiriocriticismo— en un libro demoledor. No deja de ser curioso y significativo que esta adoración de los *facts* lleve aparejada, con harta frecuencia, una credulidad también alejada de todo pensamiento en lo que se refiere a ciertos *principles* que a nada obligan. Precisamente por no poseer una cultura basada en conceptos profundos y trascendentales, pueden estos «positivistas» a que nos referimos dejarse arrastrar por insípidos conceptos universales, pese a su «empirismo» y precisamente a causa de él. La perspectiva de ranas en que se colocan no les deja ver que esta clase de «principios», por muy consagrada que su vigencia general parezca, se limitan a sancionar ideológicamente ciertos intereses particulares.

El culto de los «hechos», tan reacio a los conceptos universales henchidos de sustancia, no impide que quien lo profesa sea víctima de las mayores impiedades; y es que quienes así razonan no están acostumbrados a la verdad. He aquí por qué los positivistas y quienes marchan con ellos no pueden dar un solo paso hacia la comprensión de Hegel ni hacia la de su discípulo Marx. Para ello es necesario volver la espalda a ese formalismo incapaz de ver más allá del A = A y de esta clase de «exactitud», para confiarse a la fuerza material del pensamiento, a la capacidad para conocer las conexiones reales de las cosas.

El pensamiento y su dialéctica es la más alta capacidad creadora del hombre; una exactitud tan pobre como la que pretende aportar a la filosofía el positivismo puede aprender de Hegel en qué consiste la voluntad empeñada en descubrir la verdadera exactitud, la exactitud concreta, preñada de cosas. Esa espontánea humildad del agnosticismo, es decir, la de la creencia de que nos está vedado el conocimiento de todas las cosas realmente importantes, puede aprender de Hegel (como de Aristóteles, como de Santo Tomás de Aquino, como de Leibniz) qué potencia tan vigorosa es la del concepto y qué fuerza universal encierra la razón.

El positivismo no es una conciencia científica progresiva, sino decadente y como la del hombre que sale de una borrachera con la garganta seca y la mente tupida. Allí donde una sociedad está aún llena de savia, donde vemos surgir una sociedad nueva, fresca, humana, sus consignas filosóficas son muy otras que las de la teoría positivista de la ignorancia. Una de esas consignas, pletóricas de vida, es la que Hegel da al final de sus lecciones inaugurales en Berlín:

> «La valentía de la verdad, la fe en la potencia del espíritu es la primera condición del estudio filosófico; el hombre debe respetarse a sí mismo y considerarse digno de lo más alto. Nunca podrá pensar bastante alto de la grandeza y el poder del espíritu. La esencia cerrada del universo no alberga ninguna fuerza capaz de oponer resistencia a la valentía del conocer: no tiene más remedio que abrirse ante él, ponerlo al

desnudo ante sus ojos y ofrecer a su disfrute toda su riqueza y su profundidad.»

El positivismo, en cambio, no nos enseña sino que A = A, y no pasa de ahí; es el arte de no pensar jamás dialécticamente, de no aprender a filosofar. Para ello convierte en lógica lo que no es más que logística, es decir, un recurso auxiliar abreviado y una piedra de toque de la exactitud lógico-formal, y eleva a verdad de última instancia la simple certeza revelada por los sentidos (de la que Hegel arranca en su análisis).

En esa verdad, entonces, el mismo mundo se convierte en su opuesto, es decir, en una pluralidad infinita de «datos» particulares. La reducción de todas las relaciones objetivas a disposición guiadas más o menos por la economía del pensamiento, este desprecio del entendimiento y empiria rastrera disuelven en un caos agnóstico la cohesión de las cosas. Así que a la aparente exactitud del positivismo le corresponde el correlato de un no-mundo cuya única calidad objetual es el delirio pluralista.

3. También el pensador dialéctico educado en la escuela de Hegel sabe, y es para él algo evidente, que el pensamiento tiene que arrancar de hechos. Pero no para detenerse en ellos como en simples contenidos sensibles. Y tampoco para sumarlos interminablemente, incapaz de descubrir en ellos las conexiones efectivas, actuantes; conexiones que no son precisamente hechos, ni son tampoco una descripción de ellos, sino un producto de aquella función del pensar que recibe el nombre de *conocimiento* de los hechos.

Es científicamente inútil y estéril ver en el conocimiento de los hechos un simple enunciado *(statement)* de ellos, tras el cual tiene que revelarse el *quid* de las cosas como un «hecho» o un conglomerado de «hechos». No, el recorrido es, cabalmente, a la inversa. Los hechos no son, de por sí, en realidad, otra cosa que lo que el mar de los entronques dialécticos hace salir, diluido, a la superficie asequible a los sentidos. Este mar, con sus corrientes, es lo que el conocimiento científico tiene que sondear, sin limitarse a ver la simple inmediatez de los hechos; éstos no son otra cosa que meros indicios para el verdadero conocimiento.

Y, en este sentido, debe tenerse presente, como algo muy importante, que en Hegel la «sensibilidad» y el «entendimiento», estos viejos cierres de la tienda de la teoría del conocimiento, no pueden separarse objetivamente la una del otro, manteniéndose separados entre sí. La «certeza sensible» hegeliana es ya *ab ovo* una universalidad plena de lógica, y el concepto aparece también como algo intuitivamente concreto. El concepto hegeliano se distingue de la teoría de la abstracción precisamente en que pretende ser la «unidad de lo

universal y lo particular». **Ahí primeramente está, según Hegel, la *totalidad*: entre la verdadera extensión de un concepto y su verdadero contenido no hay en absoluto relación inversa, sino proporción directa.** En el juicio concreto se combinan, por tanto, el concepto y la intuición, lo universal y lo individual: «Todo lo concreto es algo que existe de hecho y, por tanto, individual y empírico, y envuelve, a la par, la universalidad y el concepto. Lo puramente empírico-individual es una simple ficción, tan poco documentable como el concepto puro.»

Los indicios sensibles apuntan siempre, en la dialéctica hegeliana, hacia las conexiones lógicas, de las que forman parte. Por eso, la ciencia es siempre algo completamente distinto de la descripción o el simple relato de los hechos:

> «La filosofía no puede ser el relato de lo que acaece, sino el conocimiento de lo que hay de verdad en ello, y basándose en lo verdadero debe comprender lo que en el relato aparece como un simple acaecer.» (*Werke*, t. V, p. 21.)

Pero los sensualismos vienen a perder precisamente esto que nos conduce hacia adelante, hacia la verdad, desde el momento en que lo convierten en cosa y lo adoran; es decir, lo vienen a perder en esa mala filosofía de la ciencia que no es más que un empirismo cerril y a la que se da el nombre de positivismo. Estos llamados «hechos», a que a veces se les da también el nombre falso de «datos» son, en realidad, simples abstracciones, y además artificiosas. Se alzan como aspectos retenidos y aislados, rígidos y congelados de lo que, en rigor, jamás puede llegar a verse sin un enfoque dialéctico: el proceso de las cosas.

Esos llamados «hechos» no son datos sensibles, sino esquemas abstraídos de esos datos que se hacen pasar por reales. Pueden hacerse pasar por apariencias de los sentidos mientras éstas equivalgan a una ausencia de todo pensamiento, pero sirven hoy, en la mayor parte de los casos, a la ideología capitalista, de la que nacen. Uno de esos llamados «hechos» es lo que se presenta como «la naturaleza humana», de la que se dice que jamás cambia; otros, la clase media como elemento moderador o el Parlamento como expresión de la voluntad del pueblo. Si enfocamos tales hechos uno o varios momentos después, vemos que su verdad ha quedado vacía, como Hegel dice, pues el proceso de que eran transitoria manifestación ha seguido su curso. Lo que todavía ayer era *matter of fact*, el alfa y el omega del empirismo, aparece hoy como lo que desde hace largo tiempo se había revelado a la verdadera ciencia de la experiencia, a la ciencia dialéctico-procesal: como momento o forma de relación de un movimiento que se desarrolla en lo profundo.

Los hechos en curso de desarrollo no ofrecen nunca más que

primeras instancias. Los positivistas creen que todo pensamiento es algo que se añade indebidamente a los datos de los sentidos. Sobre todo, la teoría de las contradicciones reales dentro del universo, la teoría dialéctica de Hegel, se les antoja una teoría escandalosamente «antropomorfa» o ven en ella lo que el principiante suele llamar «metafísica». Pero, ¿existe acaso expresión más antropomorfa que la de «lo dado»? ¿No encierra esta expresión, de por sí, el añadido de que hay en el fondo un algo que entrega y otro algo, no coincidente tampoco con las sensaciones de los sentidos, al que esa entrega se hace? Esos empiristas, que se vuelven de espaldas a las contradicciones reales, ¿no sienten nunca que el ídolo al que ellos adoran como «lo dado» no es otra cosa que un fantasma? ¿Acaso el «hecho real» no es un simple trozo de superficie que tiene tan poco de algo dado que, por poco que se penetre en él, no añadiéndole nada, sino enfocándolo simplemente de un modo científico, vemos que se reduce a un producto? A un producto de complicadas mediaciones histórico-sociales o histórico-naturales, cuyo dato sensible producido se presenta ahora ante nuestros ojos. Así aparece ante nuestros ojos esta mesa, este resplandor rojizo de una estrella, esta sociedad anónima, esta realidad empírica en su conjunto.

Además, este «algo dado» no permanece siquiera como producto, al modo de una mercancía ya elaborada, sino que repercute, a su vez, constantemente sobre el mismo proceso de producción del que brota, al transformarse sin cesar. Lo primero para el hombre es lo último para la naturaleza, dice Aristóteles, que era, al igual que Hegel, un pensador que veía procesos detrás de las cosas. Y el camino del conocimiento se remonta, según eso, de los simples datos de los sentidos, que el mar arroja a la playa, al proceso de producción, menos visible, pero reflejable por el pensamiento y que es, en rigor, el único que encierra la verdad de la cosa.

Por tanto, cuando el limitado empirismo considera «lo dado» como el medio *to check the truth*, de «contrastar la verdad», pierde de vista que los datos de los sentidos necesitan también presentar el sello de la verdad, y lo necesitan, además, muy especialmente. Lo «dado» de por sí no puede acreditar la verdad de nada, pues no hace más que dar pie a problemas y a la investigación misma de la verdad. Es indispensable como primera instancia de la investigación, pero lo es, sobre todo, por ser algo problemático; esto y los indicios que ya ofrecen los datos sensibles es, precisamente, lo que les da una importancia científica.

En cambio, los positivistas, los empiriocriticistas, cuando tratan de reducir a la certeza sensible toda la fenomenología del saber en gestación, lo que hacen es presentar como definitiva solución lo que sólo es, en realidad, lo problemático o el problema inicial. Precisamente, el escepticismo tuvo por punto de partida, en la filosofía

griega, y con razón, la duda con respecto a las percepciones de los sentidos, mucho antes de que se dudara de la razón.

No son los órganos de los sentidos, sino que es la función del pensamiento la que descubre en las percepciones, por la vía de la ciencia de la naturaleza e históricamente en los documentos, los procesos dialéctico-causales que se esconden detrás de la superficie de las cosas. La historia secreta que oculta la historia externa de Roma, dice Marx, **hablando como realista y no como empirista,** gira en torno a la propiedad de la tierra, y este conocimiento de la verdad de las cosas no fue el resultado de adiciones empírico-sensoriales o de inducciones, sino el producto de la investigación de los procesos ocultos bajo aquella superficie. Fue el resultado de una indagación que sondeó, por medio del pensamiento concreto, la realidad de las cosas y las mediaciones dialécticas que Hegel fue el primero en poner de manifiesto en la anchura del universo. Así enfocado el problema, el empirismo limitado queda reducido a lo que verdaderamente es: la exaltación fantástica de lo superficial, la inferioridad científica.

4. Un pensador como Hegel, que sabía andar por el mundo con los ojos bien abiertos, no podía menos de estar absolutamente familiarizado con la auténtica percepción. Reconocía y respetaba en ella la fuerza del dar noticia, aunque no la del dar conocimiento, la del ser inmediato, aunque no la del ser mediato. Lo característico de la filosofía hegeliana reside, ciertamente, en que no deja que prevalezca, groseramente, el ser de la sensibilidad, la certeza de los datos de los sentidos.

Es lo que hacen, desde Locke, los empiristas ingleses y lo que hacían también, en el fondo, aunque con un sentido incomparablemente más profundo, los grandes filósofos nominalistas de la Edad Media en Inglaterra. Para estos filósofos, la realidad se reduce a los datos individuales transmitidos por los sentidos, en relación con la preferencia otorgada al individuo y a su voluntad; los conceptos universales no son, para ellos, más que *nomina*, nombres, un simple *flatus vocis*, puros sonidos.

Berkeley continúa esta teoría en un nivel degradado al plano de la psicología: sólo admite las representaciones singulares de los sentidos y pone en tela de juicio incluso la posibilidad de representaciones generales. El concepto del triángulo en general como figura rectilínea formada por tres ángulos no es más que una ficción doctrinal, lo mismo que el concepto de «hombre»; lo único que podemos representarnos realmente, como algo real, son tales o cuales triángulos concretos, tales o cuales hombres concretos.

Hume desarrolla en el plano de la teoría del conocimiento esta tendencia consistente en negar realidad a lo general, introduciendo la

distinción entre modelo y reproducción; la idea general es, según él, la reproducción de las impresiones de los sentidos; la copia es débil, el original fuerte.

Por eso, cuanto más se eleva un concepto por sobre los elementos de la certeza sensible, con mayor seguridad ven en él los sensualistas ingleses una ficción, algo irreal. El ser desaparece a medida que nos alejamos de lo directamente dado, de lo individual y concreto: esto es lo que enseñan el sensualismo y el empirismo. Y lo mismo enseña, en rigor, una variante del materialismo económico que no traspasa las fronteras del materialismo vulgar. También éste reduce el ser, exclusivamente, a lo tangible; la tangibilidad es, para este vulgar materialismo, la economía aislada de todo lo demás, separada del conjunto de las relaciones humanas. El derecho, las costumbres, el arte, la ciencia, incluso la religión, son, para él, irreales, simples reflejos y hasta meros galimatías. El auténtico materialismo económico sustentado por Marx y Engels nada tiene que ver con estas exageraciones economicistas; no idolatra ni aísla la sensibilidad. Toma, sin embargo, de los empiristas la negación de un espíritu que flota libremente sobre las cosas y la sana desconfianza contra el otro polo abstracto de la idolatría de los sentidos: la mitología de los conceptos. **Y la realidad, ciertamente, no crece con el llamado éter del Espíritu, sino precisamente, por el contrario, con la transición de la «prehistoria», hasta ahora configurada en clases, al reino sin clases de la libertad.**

Pues bien, Hegel se halla entroncado desde el principio en una tradición completamente distinta de la de los sensualistas ingleses. Pisa en la orilla de enfrente a la de Berkeley, quien no creía ni siquiera en la realidad independiente del mundo exterior, sino que reducía todo el ser a contenidos subjetivos de percepciones —*the external objects do not subsist by themselves but exist in mind.* Hegel opone al idealismo subjetivo otro radicalmente objetivo; así leemos ya en el prólogo a la *Fenomenología:* «La fuerza del espíritu es sólo tan grande como su exteriorización.» Esta exterioridad es la del espíritu real del universo y, lo más importante de todo en relación con esto: el ser crece, en su fuerza, paralelamente con las objetivaciones cada vez más altas del espíritu.

Por consiguiente, el ser de Hegel no es algo que decreza con los hechos de la certeza sensible, sino que, por el contrario, se acrecienta a medida que se progresa de la sensibilidad al mundo de las percepciones, del entendimiento, de la razón. Es susceptible de comparaciones, como un adjetivo, y lo es por lo que se refiere a la fuerza, en cada caso, de su cualidad (mejor, de su intensidad). Su grado positivo es el ser «en sí» directamente percibido, que es simplemente un ser «para nosotros»; su grado comparativo, el ser fuera de sí o ser reflejo

(con las diferencias de apariencia, aparición o fenómeno y esencia); su grado superlativo, el ser para sí, en que el espíritu deviene en lo otro idéntico consigo mismo, o en que el ser pensado del objeto significa, el ser consciente del objeto acerca de sí mismo.

Este último grado del ser designa la autoconciencia, por lo cual sólo corresponde a las formas humanas de la cultura y no a las formas no humanas naturales. Por tanto, el ser no es nunca, para Hegel, un sedimento, sino el agua espumante, jamás un algo dado de una vez para siempre por los datos de los sentidos. El ser tiene, por el contrario, distintos planos superpuestos, más aún, es un valor graduable, que va subiendo con las hazañas de liberación, con las ganancias de valor del propio espíritu.

Esta equiparación entre los grados del ser y las determinaciones valorativas tiene una larga historia y una historia, además, de gran nobleza intelectual que el simple empirismo vino a desplazar. Platón establece una escala de realidades que desciende desde la suprema idea, la idea del bien, hasta los cuerpos concretos. La escolástica medieval, desde San Anselmo de Canterbury hasta Santo Tomás, conoce también esta escala de valores; de aquí que el concepto de Dios sea el de ser supremo, y de aquí también la prueba ontológica de la existencia de Dios como la ecuación del *ens perfectissimum* y el *ens realissimum*. Todavía Leibniz equipara la perfección de sus mónadas al desarrollo de su ser activo; así, define la perfección de un modo auténticamente escolástico, pero también casi auténticamente hegeliano, como «grandeur de la realité positive».

Esta equiparación del ser y el valor (que es, en cierto modo, la equiparación de *success* y *value*), tal como se opera aquí en contra de todas las apariencias del sentido de la vista, puede calificarse de optimismo extremo; y en realidad, el pesimismo extremo recorre este mismo camino en dirección contraria. Ve, en sus formas aceptables, el ideal precisamente como lo duraderamente irrealizado, y considera la relación entre el ser y el valor, en la marcha del mundo, cabalmente como una relación inversamente proporcional. Profesa, en su gran forma, precisamente el No-Ser, el «nirvana», como el «grado de ser» de la perfección; así, en Buda y en el feroz antípoda de Hegel, en Schopenhauer.

El empirismo, incluso bajo su forma no limitada, olvida, en todo caso, los problemas tradicionales y las graduaciones permanentes de la categoría del ser; estos problemas y estas graduaciones pueden aprenderse de nuevo en Hegel, también pueden aprenderse en Marx, el discípulo de Hegel, pues también éste emplea con mucha frecuencia conceptos del ser que son, prácticamente, conceptos graduales, tanto cuando expone la economía burguesa como cuando estudia su superestructura (la conciencia verdadera y la falsa, la relativa realidad

de la conciencia falsa). En su conjunto, el hegeliano Marx está convencido de que las tendencias de desarrollo de la historia encierran una realidad superior a la de los «hechos congelados» y a la de otras formas del empirismo burgués. **Desde el principio, la sociedad sin clases manifestará cabalmente, al liberar la riqueza de la naturaleza humana, una más poderosa efectividad que la que, en la «prehistoria», no era más que una mera posibilidad, una predisposición hacia ese fin.** Todas estas determinaciones de un relieve del ser, tan opuestas al empirismo, proceden de la escuela de Hegel. Incluso en aquellos pensadores que no comparten, ni mucho menos, la mitología de los conceptos a la que arrastra la ecuación hegeliana de espíritu = universo, idea = realidad.

TEXTOS

*Noticia y conocimiento**

«La conciencia sensible aparece como la más rica en contenido, pero es también la más pobre en pensamiento.» (*Werke*, t. VII², p. 257.)

*

«Lo importante en el estudio de la ciencia es realizar el esfuerzo del concepto.» (*Werke*, t. II, p. 46.)

*

Contra los «perros ignorantes» que no saben otra cosa que oler las suelas de lo real:

> «En este sentido es especialmente necesario que se haga del filosofar un asunto serio... Tal parece como si fuese precisamente la carencia de conocimientos y de estudio lo privativo de la filosofía y como si ésta terminase donde aquéllos comienzan. Se le considera con frecuencia como un saber formal, carente de contenido, y falta mucho para acabar de comprender que... las otras ciencias, por mucho que intenten razonar sin el auxilio de la filosofía, jamás llegarán a poseer, sin ésta, vida, espíritu ni verdad.» (*Werke*, t. II, pp. 53 s.)

El entendimiento empírico, que se cierra en banda contra la razón filosófica, no es más que una barbarie civilizada:

---

* El original alemán dice *Kenntnis, Erkenntnis*. Es una distinción que en inglés se salva muy bien con las palabras *acquaintance* y *knowledge*, conocimiento superficial, producto del mero encontrarse con las cosas, y conocimiento más o menos a fondo de ellas. En español tenemos una referencia similar cuando hablamos de «conocidos», de que conocemos «de vista» a alguien, de que alguien es muy conocido. Hacia esta distinción apunta la oposición entre «noticia» y «conocimiento». (*N. del E.*)

«El desprecio del genio y de las grandes dotes naturales, la creencia de que la fantasía sólo suministra al filósofo las flores de la elocuencia, de que la razón no hace otra cosa que urdir fábulas al modo como los periodistas urden mentiras, o bien, suponiendo que estas invenciones se salgan de la vil realidad, quimeras, sueños, chifladuras teosóficas...; no sabe uno qué admirar más, si la barbarie con que se aplaude la ausencia de genio o la vulgaridad de los conceptos con que esto se expone. Si llamamos barbarie al desprecio de las grandes dotes naturales, no nos referimos a aquella barbarie natural que queda del lado de acá de la cultura, pues esta barbarie honra al genio como algo divino, y lo reverencia como a una luz que rompe las tinieblas de su conciencia; nos referimos, por el contrario, a la barbarie de la cultura, a esa tosquedad convencional, fabricada, que se crea una frontera absoluta... y que es allí donde se manifiesta como conocimiento, entendimiento.» (*Werke*, t. XVI, pp. 129 s.)

*

El empirismo limitado, cuando no se presenta en la ciencia de la naturaleza, sino en asuntos político-jurídico-sociales (caso de la escuela histórica, etc.), puede llegar a ser, como la aceptación de lo dado, la más ciega reacción:

«En cuanto, para el empirismo, lo sensible es y permanece siendo lo dado, resulta una doctrina de negación de la libertad, pues la libertad consiste precisamente en que no reconozca nada absolutamente otro frente a mí, sino que dependa de un contenido que soy yo mismo. Además, desde este punto de vista la razón y la ausencia de razón son solamente algo subjetivo, es decir, que tenemos que aceptar lo dado tal como es, y carecemos del derecho a preguntarnos si es racional o hasta qué punto lo es.» (*Enciclopedia*, § 38, adición: *Werke*, t. VI, p. 83.)

*

Pero el empirismo que no convierte en cosa su contenido particular ni lo absolutiza es saludable y necesario, como se ilustra a la vista de Bacon:

«El saber nacido de la experiencia y los razonamientos basados en él son lo contrario del saber nacido del concepto, del saber especulativo; y este antagonismo se agudiza, a veces, de tal modo, que el saber basado en conceptos se *avergüenza* del que nace de la experiencia... Pero es necesario, para la idea, que se desarrolle la particularidad del contenido... Conocer esta existencia, el mundo tal y como es, el universo sensible, con su despliegue de fenómenos accesibles a los sentidos, es uno de los lados de la cosa... Y hay que reconocer a la época moderna el mérito de haber fomentado y producido este conocimiento. El empirismo no consiste simplemente en observar,

escuchar, sentir, percibir lo concreto, sino que estriba, esencialmente, en descubrir géneros, lo general, en descubrir leyes. Y, al proceder así, se encuentra con el terreno del concepto, prepara la materia empírica para éste, que el concepto se encarga luego de recibir y aderezar... Sin el desarrollo específico de las ciencias de la experiencia, jamás la filosofía habría ido más allá de lo que había ido entre los antiguos... No debemos perder de vista que la filosofía, sin esta marcha de las cosas, no habría llegado a existir; el espíritu consiste, esencialmente, en la elaboración de lo otro.» (*Werke*, t. XV, pp. 282 s.)

*

Inducción, desde este punto de partida, indicación de la mediación y necesidad dialécticas en el material:

«Las ciencias empíricas traen consigo el estímulo de vencer la forma por la que la riqueza de su contenido se ofrece como algo no más que inmediato y encontrado, como multiplicidad confusa y contingente y de elevar este contenido a necesidad; este estímulo arranca el pensamiento de su generalidad y de su suficiencia y lo lleva a desarrollarse.» (*Enciclopedia*, § 12; *Werke*, t. VI, p. 18.)

*

Por lo tanto, lo que nos ofrecen los sentidos debe, ante todo, ser examinado por la razón y comprendido de un modo no sensible. La razón, en Hegel, es un hombre fuerte, y no *tabula rasa*; no se limita a recibir nada, sobre todo si se trata de cosas ajenas a ella. Claro está que la razón no empírica de Hegel tiende, en último resultado, a la conciliación idealista con una realidad concebida ya de antemano como inteligente. Esta conciliación se basa en la eliminación de lo que es exterior al espíritu; lo que debe completarse diciendo: lo que enajena y es externo al hombre vivo, real:

«En la sensación existe toda la razón, toda la materia del espíritu... Pero el desarrollo del espíritu partiendo de la sensación suele entenderse como si la inteligencia, en un principio, apareciese absolutamente vacía y recibiese, por tanto, todo su contenido de fuera, como algo totalmente ajeno a ella. Esto es un error, pues lo que la inteligencia parece recibir de fuera no es, en realidad, otra cosa que lo racional y, por consiguiente, lo idéntico al espíritu e inmanente a él. Por tanto, la actividad del espíritu no tiene otro fin que el de refutar, mediante la superación del aparente [!] ser exterior a sí mismo, la apariencia [!] de que el objeto es exterior al espíritu.» (*Enciclopedia*, § 447, adición: *Werke*, t. VII², p. 311.)

A pesar de todo lo cual, es instructivo y significativo que la función del pensamiento capte lo que se encuentra implícitamente bajo esa

superficie que es la sensibilidad, y la revela siempre más profundamente. Tal es la fuerza del pensamiento, sobre todo la del filosóficamente concreto: aquello que constituye la experiencia propiamente dicha, es decir, integral, es solamente lo que, a partir de la percepción, resulta descubierto, revelado, por el pensamiento.

IX. EL METODO DIALECTICO

1. EL NECIO jamás advierte que todo tiene dos caras. Maneja representaciones hechas de palo, representaciones simples y uniformes, que no plantean grandes problemas y en las que nada pasa. Si fuese capaz de desarrollar un pensamiento hasta sus últimas consecuencias, advertiría que el pensar envuelve siempre una lucha, una polémica, que surgen en el curso de él objeciones que lo enriquecen y desplazan su contenido. A no siempre es A, hay que decir también B, pero la consecuencia en el pensamiento destaca a B como lo contrario de A. Y sobre la tensión que de este modo se produce aparece C como culminación y unidad. Hasta que también C se desdoble, a su vez, y surja una nueva unidad de lo antagónico, y así sucesivamente, en un proceso dialéctico incontenible.

El verdadero pensamiento no discurre, por tanto, en línea recta, como el pensamiento estancado y fijo, en el que nada se extiende ni nada cambia y que, por ello, no sabe ponerse a tono de ningún cambio, sino que es una sucesión de triángulos. Estos triángulos, formados por la antítesis, la unidad y una nueva antítesis, una nueva unidad, y así sucesivamente, no es necesario que se tracen esquemáticamente cada vez; nada sería más contrario a las exigencias del pensamiento elástico, con su libre movilidad. Ni siquiera es necesario que se trate de triángulos, pues cabe perfectamente que se den más contradicciones que entre A y B, las cuales pueden referirse a diversos puntos de unidad y no necesariamente al mismo.

Lo que sí puede asegurarse es que el verdadero pensamiento no discurre jamás en línea recta, de un modo rígido e inmutable, como el movimiento afirmativo o el menear de cabeza de los pagodas o como el pensamiento espantosamente monomaníaco del loco, que es la más flagrante negación del pensar dialéctico. Lo cual no quiere decir que sea precisamente un dialéctico el hombre que se ve constantemente envuelto en contradicciones. Al no encontrar el modo de salir de ellas, quedará reducido a un charlatán, y acabará siendo una imagen perfecta del caos. Pero también cae, a la postre, en el caos, en el caos de la rigidez, de lo inmutable, el pensamiento que discurre por un camino acertado, que pugna por encontrar soluciones, pero rehuyendo el sesgo dialéctico, en el que ninguna determinación sabe ver claro acerca de sí misma. Este modo de pensar jamás podrá comprender nada vivo, y tropezará constantemente, con la pesadez

propia de las ideas fijas, en el terreno de los cambios, el único que existe.

2. La dialéctica en su conjunto presenta en Hegel (como ya antes en Kant y, sobre todo, en Fichte) estas tres fases: 1º la unidad inmediata del concepto; 2º el enfrentamiento del concepto consigo mismo; 3º el restablecimiento de la unidad del concepto consigo mismo, al ser superada la contradicción. O, lo que es lo mismo: 1º la fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida; 2º la fase de la reflexión negativamente racional de la antítesis, a la que Hegel da también el nombre, completamente crítico, de fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia; 3º la fase de la mediación positivamente racional, es decir, negación de la negación o síntesis.

Ninguna de estas tres determinaciones puede oponerse de por sí, con carácter independiente, a las otras dos, sino que las tres deben entrelazarse y superarse constantemente en su modo de ser finito, mantenerse de continuo en la corriente en que se hallan. Es precisamente de la *fluidez* de los conceptos, de este algo absolutamente histórico y en continuo devenir, de donde la dialéctica hegeliana toma su vida y la posibilidad de expresar el contenido de la vida como si, al mismo tiempo, lo crease. Por eso, estas tres determinaciones dialécticas no constituyen tres partes separadas ni, menos aún, tres partes de un manual escolar que puedan considerarse diferentes, sino que hay que ver en ellas un solo concepto vivo, una unidad vital plasmada en concepto. Son, simplemente, «momentos de todo lo lógico-real, es decir, de cada concepto y de todo lo que se presenta como verdadero».

Si nos aferramos al punto de vista de la tesis, el pensamiento permanecerá abstracto y dogmático, «se enfrentará a otros con la determinabilidad fija y la diferencia que le son propias». Si nos aferramos al punto de vista de la antítesis, surgirá el escepticismo, que «encierra la simple negación como resultado de lo dialéctico». Hegel honra relativamente al escepticismo: «Tiene una importancia extraordinaria —dice en su *Historia de la filosofía*, a propósito del escepticismo de los pensadores antiguos (Pirrón, Sexto Empírico)— el método que consiste en señalar que, en todo lo que se acoge de un modo inmediato, no hay nada firme, nada que exista en y para sí.» Ahora bien, cuando el escepticismo se objetiva, se vuelve absoluto, Hegel lo califica, exactamente igual que al dogmatismo, de «pereza del pensamiento». Se cierra en banda contra el tercer punto de vista, el punto de vista científicamente perfecto, que es el de la síntesis, el cual engendra, a su vez, naturalmente, su propia contradicción.

La dialéctica penetra de este modo en sí misma, es la represen-

tación del movimiento inmanente al concepto por su negatividad. Es, como dice Hegel en el prólogo a la *Fenomenología* (*Werke*, t. II, p. 36), empleando una metáfora verdaderamente asombrosa, «la orgía báquica, en la que ningún miembro permanece ajeno a la embriaguez»; es lo verdadero y lo falso, lo positivo y lo negativo, la noche de las contradicciones y el día de su solución en nuevos y nuevos resultados. De donde se desprende que la verdad «no es una moneda acuñada que pueda darse y recibirse sin más»; no, la verdad es su desarrollo dialéctico mismo o el proceso. Tal es también, para Hegel, el único empirismo: la dialéctica, en cuanto que, incesantemente, contiene en un nuevo objeto la nulidad del anterior, «es la experiencia que de él obtenemos». O, resumiendo: «Este movimiento dialéctico que la conciencia realiza sobre sí misma, tanto sobre su saber como sobre un objeto, en la medida en que de este modo surge ante ella el nuevo y verdadero objeto, es, en rigor, lo que se llama experiencia.» (Introducción a la *Fenomenología.*) Por tanto, la dialéctica, tal como Hegel la concibe, no trata de mantenerse, ni mucho menos, como un algo subjetivista ni como una habilidad de rábula, en rigor enemiga de la verdad y consistente en retorcer y tergiversar los conceptos. Consiste, por el contrario, en «la marcha progresiva de la cosa misma», en una palabra, en aquel órgano de la experiencia a través del cual el contenido del universo adquiere la experiencia de sí mismo.

Nace así un mundo de lucha, un mundo desdoblado en sí mismo y que jamás se detiene. Hay en la dialéctica hegeliana algo de viento de fronda, el hálito de la transformación de lo existente que sopla del lado de la Revolución francesa. No pasó esto desapercibido para el joven Marx cuando, en carta a su padre, concibió inmediatamente la dialéctica, en un sentido objetivo, como el cambio de las cosas: «Aquí hay que acechar al objeto mismo en su desarrollo; es la razón misma de la cosa la que tiene que desarrollarse como algo contradictorio consigo mismo y encontrar dentro de sí misma su unidad.»

El mundo está hecho de una materia ígnea, lleno de fuerzas contradictorias, es eruptivo como la primavera: «El capullo —enseña el prólogo a la *Fenomenología*— desaparece al abrirse la flor, y bien podríamos afirmar que aquél contradice a ésta; lo mismo acontece con el fruto: viene a declarar que la flor es una falsa existencia de la planta y la desplaza como la verdad de ésta. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles entre sí.» Y en este proceso del devenir, así afirmado, maduran sus contradicciones, madura la negación de lo devenido, que las supera. He aquí por qué, como reconoce el propio Hegel, la riqueza engendra de por sí la miseria, y toda sociedad existente lleva en su seno los elementos de la que ha de sucederla, elementos que

representan la contradicción de esa sociedad y que hacen saltar la corteza, carente ya de todo contenido de verdad y realidad.

Así se explica que Hegel ponga fin a su introducción a la *Filosofía de la Historia* con palabras bien distintas a las que podrían esperarse del supuesto filósofo del Estado prusiano:

> «A veces este espíritu no se manifiesta, sino que se mueve *sous terre*, como dicen los franceses. Hamlet dice al espíritu que le llama tan pronto de un lado como de otro: "Me pareces un topo muy activo". Y, en efecto, el espíritu cava, no pocas veces, bajo tierra, como el topo, completando así su obra. Pero allí donde alza la cabeza el principio de la libertad, se manifiesta una inquietud, una agitación hacia el exterior, una creación del objeto, y en ello tiene que consumir sus fuerzas el espíritu.»

Así aparece la dialéctica en Hegel, laborando subterráneamente; es éste el segundo eslabón de ella, el antitético y hasta podríamos decir que crítico-nihilizante, pero que no llega a convertirse en una «pereza del pensamiento», como el escepticismo cuando se torna en algo absoluto. Es, al revés, todo lo contrario de la pereza lo que se manifiesta en este segundo eslabón dialéctico: la negación, no aislada, sino dentro de todo el conjunto dialéctico, es algo extraordinariamente activo, hace saltar, hecho añicos, todo lo existente. Es una conmoción y una destrucción que abre el camino a lo nuevo: Hegel presenta la dialéctica como un proceso ininterrumpido de *rupturas*.

Y la unidad o la síntesis formada en cada caso no es solamente, ni mucho menos, unidad de contradicciones: Hegel la llama, con expresión deliberadamente escandalosa, «unidad de la unidad y de las contradicciones», con lo cual, puesto que la unidad de la unidad y de las contradicciones es algo contradictorio consigo mismo, se abre cauce para que siga su curso, aquí mismo, la marcha explosiva de las cosas. Para que siga su curso como una serie de cambios y de saltos, serie preparada y con sus transiciones, sin duda alguna, pero que nada tiene que ver en Hegel con la fatal categoría de lo paulatino o con el tránsito pacífico de unos estados a otros. Se produce un cambio súbito de calidad, la ola se rompe, cambia de rumbo, al acumularse una determinada cantidad. Lo nuevo levanta cabeza en el seno de lo viejo, se desarrolla dentro de él, pero al llegar la hora, al cumplirse el plazo, se desgaja de lo viejo de un tirón y avanza por su cuenta, abriéndose paso dialécticamente o de un modo brusco.

Hegel expone repetidas veces este triunfo de lo nuevo, pero con mayor belleza que en ningún otro sitio, en el prólogo a la *Fenomenología*, refiriéndose a «nuestra época de alumbramiento y de transición a un nuevo período»:

> «Como en el niño, tras un largo y callado proceso de gestación, el

primer aliento viene a romper aquel desarrollo gradual y progresivo —salto cualitativo— y se produce el parto, del mismo modo el espíritu en formación va madurando lenta y silenciosamente rumbo a la nueva forma y disolviendo una partícula tras otra del edificio de su mundo anterior; sus movimientos son anunciados solamente por algunos síntomas sueltos: la frivolidad y el hastío que se deslizan en lo existente, la vaga intuición de algo desconocido, son signos precursores de que algo se prepara. Este desmigajamiento gradual y paulatino, que en nada cambia la fisonomía del todo, se ve interrumpido por la aurora que, como un rayo, alumbra de una vez la faz del nuevo mundo.»

No es, naturalmente, que lo viejo, lo ya convertido en falso, lo ya irreal, sea totalmente destruido, desaparezca por entero de la nueva época. Hegel es un pensador de la historia que, por tanto, no la concibe solamente como una continua transformación, sino también como una herencia o una tradición viva. Este filósofo es un fanático de la memoria sustancial, hasta el punto que, al final de su viaje a través de la historia, apaga de un soplo la llama del progreso dialéctico. Pone fin a las conmociones de la dialéctica en su propia época: no menciona ni concibe lo realmente nuevo, es decir, lo que está apuntando precisamente ahora o lo que apunta en un futuro anticipable. Lo nuevo, que llena la dialéctica hegeliana en cada viraje y a la que esta concepción hace justicia en su más rica afinidad con el devenir, es, para el historiador Hegel, lo nuevo *dentro de la historia*, dentro de lo existente y de sus enseñanzas. Es éste el tributo que la dialéctica hegeliana, a despecho de lo que hay en ella de Revolución francesa, paga también a la escuela histórica y a su concepción cerrada del mundo.

A tono con ello, en el proceso dialéctico de Hegel, al avanzar de etapa en etapa en forma de superaciones, la «superación» no debe interpretarse solamente en un sentido negativo, destructivo, como liquidación. Es también «superación» en sentido de mantenimiento, de conservación; es ésta la cara de la fidelidad al pasado, la cara que mira hacia atrás en la cabeza de Jano de la dialéctica hegeliana. Es la cara que se refiere sobre todo a su síntesis, y que capacita a la dialéctica para ser, no sólo negación, sino también *herencia de la historia*. También esto forma parte de la dialéctica del proceso: tiene por resultado no sólo su fase recién alcanzada, sino también las que la preceden.

3. La lógica formal, la que se aprende en la escuela, enseña que A no puede ser, al mismo tiempo, la negación de A. La dialéctica no desecha totalmente esta afirmación, pero la corrige: enseña que A no puede *permanecer*, al mismo tiempo, como la negación de A. Hay, por todas partes, contradicciones que son. Y esta teoría, a primera

vista tan audaz, no sólo es superior a la de la lógica formal, sino que es también más antigua que ella. Había superado ya el principio axiomático de la contradicción antes de que fuese formulado como un axioma del sano sentido común. El desarrollo progresivo del pensamiento a través de manifestaciones contrapuestas dentro de uno y lo mismo comienza ya con Sócrates y Platón, cierto es que, en lo sustancial, como instrumento de un diálogo fecundo, que avanza estimulado por la contradicción de las objeciones. Rara vez vive ya aquí una dialéctica del contenido tratado, y jamás la dialéctica del devenir material, del movimiento dentro del ser mismo. No obstante, la tesis socrática de «sólo sé que no sé nada» es auténticamente dialéctica en cuanto que no puede detenerse ahí, pues la contradicción que encierra la empuja a resolverse de algún modo.

Y Platón deposita ya en la cuna del impulso filosófico en su conjunto un elemento dialéctico: Eros, es decir, el acicate de la idea, es presentado en el *Simposio* como hijo de la riqueza y de la pobreza, por lo cual participa de la naturaleza de ambas, es a un tiempo tener y no tener. El diálogo *Cratilo* muestra esta contradicción como activa en el mismo lenguaje: así como toda proposición encierra un elemento inmóvil y otro móvil, tampoco el verdadero conocimiento puede descuidar ninguno de los dos. La dialéctica es, para Platón, la conversión de la opinión sensible en pensamiento y, por tanto, aquel arte de la reflexión que confunde y a la par disuelve las representaciones limitadas de los hombres; pero un arte que, en el sentido de la radical interrogación y de la voluntad de definición, debe desarrollarse en un plano metódicamente consciente.

De aquí que Platón, en el *Sofista*, se remonte muy por encima de la simple explicación de palabras y significados: en este diálogo llama ya a la dialéctica «la verdadera chispa de Prometeo sin la que no es posible tratar como es debido ningún objeto». El diálogo *Sofista* trata de enseñar, en un pasaje sin duda oscuro y discutible, que en el ser de cada concepto se encierra, al mismo tiempo, un ser otro, referido a otro concepto: es este elemento del «ser otro», que es, por tanto, un «no ser» relativo, lo que relaciona entre sí los conceptos, evitando que éstos se encierren dentro de la «igualdad consigo mismos».

Donde más decididamente se desarrolla esta dialéctica es en el diálogo *Parménides,* donde recae sobre el todo, referida a la contradicción entre lo uno y lo mucho, que deja en pie, a pesar de ello, la unión entre ambas cosas. Platón emplea, incluso, un tono irónico al hablar de lo «uno» inmóvil de los eléatas, a lo que, como en seguida se verá, concede, a pesar de la dialéctica, la primacía final. No se recata para decir que lo uno es tan inconcebible sin lo múltiple como lo múltiple sin lo uno, pues ambas cosas se presuponen mutuamente y constituyen así el mundo de los fenómenos como una

unidad diferenciada en una determinada pluralidad (multiplicidad).

En este diálogo abre Platón el camino a una dialéctica de los conceptos que recuerda en un todo la de Hegel: no sólo lo uno y lo múltiple, también lo semejante y lo dispar, el movimiento y el reposo, lo grande y lo pequeño, el todo y las partes, son señalados en su mutua transición dialéctica. Pues bien, a pesar de eso, el tipo de dialéctica sólo de lejos se orienta hacia una dialéctica del contenido, y no, como la hegeliana, hacia la de un contenido en continuo proceso de devenir.

Tres fuentes se ofrecían a Platón para su dialéctica: el movimiento socrático de los conceptos en el diálogo, el principio del devenir de Heráclito y el principio del ser inmóvil de los eléatas. Y es precisamente este concepto eleático del ser el que acaba imponiéndose en la dialéctica de Platón, de un modo también lleno de contradicciones. Platón se muestra de acuerdo con Heráclito en lo que se refiere a lo sensible, reconociendo que esto es, desde luego, algo que fluye y deviene constantemente. Sin embargo, asegura tranquilamente que no existe ninguna ciencia de lo que fluye, de lo que se halla en perpetuo devenir, ni, por consiguiente, como la ciencia dialéctica consiste en elevar la opinión sensible a pensamiento, ninguna dialéctica. Lo real, como lo cognoscible en los fenómenos, es única y exclusivamente, para Platón, la idea inmutable de que participan, y su dialéctica, como algo puramente lógico-óntico, se halla más allá del contenido fluido de los fenómenos.

Es Aristóteles el primero que, con el concepto de la idea de forma (entelequia) convertida en una idea inmanente y que se realiza en cada caso a través de los fenómenos, enseña la mediación entre el fenómeno y la esencia. Aparece aquí, por vez primera, aquella concreción que más tarde convertirá la dialéctica de Hegel en intentada dialéctica del mundo mismo y no simple dialéctica de los conceptos abstractos. Consiguientemente, Hegel sólo puede ser considerado como discípulo de Platón en su *Lógica* (no cabe duda que algunos de los conceptos que en ella se exponen, tales como los de «algo» y «otro», «lo uno y lo múltiple» proceden del *Parménides*), mientras que en su filosofía real prevalece el pensamiento de Aristóteles.

El Estagirita es, ciertamente, mucho menos dialéctico formal que Platón; reduce el método dialéctico, en gran parte, a sopesar los puntos de vista contradictorios o las perplejidades que se ofrecen (aporías). Pues bien, a pesar del escaso papel que reconoce, *expressis verbis*, a la dialéctica, Aristóteles tiene mucho más que Platón de dialéctico real. Es él, en efecto, quien interpone entre el fenómeno y la idea el concepto relacionador, eminentemente dialéctico, de la idea-forma que se realiza fenoménicamente («forma acuñada que se

desarrolla de un modo vivo», que es como Goethe traduce la palabra aristotélica «entelequia»). En cambio, el *Timeo* de Platón, el más profundo de los diálogos de este pensador y el que más de cerca mira al cosmos, dice, abiertamente: «Sólo lo uno, que es lo inmutable, puede captarse mediante la reflexión de la razón; en cambio, lo otro, lo que nace y perece, es captado por la opinión, por medio de la percepción de los sentidos, sin que la razón intervenga.» Por donde, en Platón, lo eleático, lo inmóvil, triunfa a la postre sobre Heráclito y el devenir: su dialéctica es la de la relación invariable, eterna (comunidad, *koinonia*) entre las eternas ideas.

Lo que importa, en la dialéctica real, de contenido, es el elemento móvil, y sólo él. Y si en Platón este elemento no era todavía, en modo alguno, el preponderante, lo es, sin duda alguna, en Heráclito, el pensador del fuego. Y para Heráclito, pensador de formación poco abstracta, la guerra, la polémica es la madre de las mismas cosas y no solamente del diálogo progresivo: «Todo fluye; nadie se baña dos veces en el mismo río»; a lo que un discípulo añade que ni siquiera una vez. «Lo uno, escindiéndose dentro de sí mismo, se une consigo mismo, como la armonía del arco en tensión»: esta frase heraclitiana muestra el mismo contenido del universo como contradicción armónica. He aquí por qué Hegel exclama, en su *Historia de la filosofía,* al encontrarse con Heráclito: «Aquí, divisamos tierra»; sin que se deje desviar de su rumbo por el hecho de que esta tierra fuese llama, fuego, como substrato de los cambios contradictoriamente armónicos.

La lógica formal que se aprende en la escuela sigue profesando el principio de la contradicción (es decir, la incompatibilidad de predicados contrapuestos del mismo objeto) como un axioma sobre el que descansa, pura y simplemente, el certero pensar: en Heráclito había sido ya superado este axioma, antes de formularse. Y el mismo pensador supera también, con el *panta rhei,* la dirección del escepticismo; mejor dicho, la convierte en una verdad fecunda y relativa, ya antes de que apareciera como doctrina. Es muy instructiva, en este sentido, la observación con fecha retrospectiva, es decir, convertida de interpretación en noticia, con que nos encontramos en Diógenes Laercio acerca de Heráclito y que podría también aplicarse perfectamente a Hegel. Según Diógenes, Heráclito fue un escéptico mientras buscó una razón unitaria, y dejó de serlo a partir del momento en que consideró la razón basada en la contradicción y la discordia.

La razón en cuanto metamorfosis ígnea absorbió, por decirlo así, el escepticismo; en Hegel, este tipo de razón pone fin —convirtiéndose también en algo absolutamente inequívoco— a lo que hay de negativo-racional (de desintegrador) en las cosas. Con su concepto de fuego (otras determinaciones del substracto, menos felices, que

encontramos en él acusan el mismo tono con distintas palabras, el mismo brebaje, agitado sin cesar), Heráclito apunta con gran seguridad hacia la esencia en el movimiento. Pues el movimiento, el cambio, es, en efecto, como Hegel dice, la contradicción existente; lo es, en cuanto que todo momento del cambio de un estado a otro (por ejemplo, el momento en que apunta el día) lleva consigo los predicados contradictorios entre sí. Heráclito parece así, en lo que se refiere a la fuerza de las más serias paradojas, como un Hegel de la Antigüedad, de los tiempos arcaicos; no en vano se consideraba también a este filósofo como el más oscuro de todos. Más aún, en cuanto que la *dialéctica en su conjunto* se contrapone a todo lo que sean opiniones rígidas, podemos decir que jamás o rara vez se presentó en los pensadores de sentido común, o en aquellos que no sabían o no querían llevar su pensamiento hasta las últimas consecuencias.

Tampoco los escépticos posteriores, ni los griegos ni los ingleses, llevaron su pensamiento a las últimas consecuencias, a pesar de que su sentido, siempre abierto a los dilemas y las contradicciones, los colocaba, por lo menos, en los aledaños de la dialéctica. El escepticismo supo limpiar el camino, no pocas veces excelentemente, de opiniones fijas y prejuicios, pero en esta obra topó con la desesperación en la razón humana, con su propia incapacidad para resolver las contradicciones que se presentan. Por eso se ve siempre conducido, por detenerse a medio camino, al relativismo; pero a un relativismo de superaciones creadoras como el de la dialéctica, la cual estaba, precisamente por ello, en condiciones de poder utilizar y valorar, como queda dicho, el escepticismo. El relativismo basado en rígidos dilemas, a los que sólo encuentra salida en el abandono, en la mala inmediatez del sensualismo o en una ausencia completa de razón.

Los dialécticos, en cambio, teniendo por maestro a Platón y por antepasado a Heráclito, permanecen fieles a la razón aun allí y precisamente allí donde ésta hace aparecer lo recto como curvo y lo curvo como recto. Así vemos que ocurre en Platón, más aún en Heráclito, y lo mismo en los pensadores posteriores a ellos que navegan en las difíciles aguas de la contradicción dialéctica, es decir, del verdadero universo.

Nos llevaría muy lejos tener que citar a todos y cada uno de estos pensadores dialécticos. A todos les es común un fragmento de profundidad heraclitana. Mencionaremos al neoplatónico Proclo, con su trinidad o tríada de despliegue de lo que permanece, lo que se manifiesta y lo que retorna. Al final de la Edad Media, inaugurada de ese modo, aparece Nicolás de Cusa, con su *coincidentia oppositorum*

o unidad de los contrarios en lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, tesis ilustrada con ejemplos matemáticos. En su cuarto de zapatero, que era también un manantial metafísico, descubre el místico-filósofo Jakob Böhme la relación dialéctica necesaria que existe entre la luz y las tinieblas, entre el bien y la cólera, entre lo divino y lo demoníaco, para que la luz pueda revelarse en lo contrario a ella.

Hegel toma también algunos elementos de estos pensadores, más que de ninguno de Böhme; en esto bien podía un místico enseñar a un lógico, sobre todo si se trataba de un lógico verdadero. Precisamente por no ser una lógica certera, sino un simple esquema de opiniones, es por lo que la lógica usual que se aprende en la escuela, con su axioma de la contradicción vedada sin más, se enfrenta hostilmente a todos estos horizontes; para ella sólo existe lo blanco y lo negro, no hay más que dilemas: o esto o aquello. Por donde no consiente, a la postre, como Hegel dice, burlándose de ella, más que tautologías, juicios de identidad por el estilo de éste: Gayo es Gayo o el planeta es un planeta. En el fondo, toda enunciación de una diferencia del predicado respecto al sujeto es ilegal, puesto que cualquier diferencia cancela la identidad abstracta que el principio de la contradicción prohibida defiende. La diversidad como tal es ya el inicio de la contradicción, del mismo modo que la contradicción es la diversidad llevada a su extremo, y la identidad abstracta, de por sí, pura y simplemente una diversidad no desarrollada, una contradicción en ciernes.

Heráclito llevó desde el primer momento esta clase de conocimientos al campo mismo de donde proceden, al campo del universo; el *panta rhei*, «todo fluye», ejerce aquí efectos tan intensos que incluso el conservadurismo de hoy sólo tiene de común con el de ayer el nombre y muchas veces ni siquiera el nombre. El cambio que se opera en las cosas es una sola contradicción material, que va desde la diferencial del movimiento mecánico hasta la lucha de clases en la historia, hasta las dos o más almas en pugna que anidan en el pecho de cada ideología. Por tanto, la dialéctica como lógica del proceso refleja, a lo largo de toda la historia de su concepto, la inexistencia de la identidad. Pues, hasta ahora, ningún objeto se ha abierto paso dentro de sí mismo y sin pugna con algo distinto dentro de él: la lucha es la madre de todas las cosas.

4. Pocas veces vive el hombre en condiciones que le ayuden a identificarse consigo mismo, es decir, que le permitan humanizar su existencia. Por eso el socialista ruso Alejandro Herzen dijo, con bella frase, que la dialéctica es el álgebra de la revolución. Lo es en cuanto que ayuda a comprender exactamente las contradicciones que se

presentan en la historia y se enfrenta a ellas con una armadura teórica, que no es puramente teórica, sino algo más.

Pero, la gratitud obliga a recordar también al pensador sin el que jamás la dialéctica habría llegado a ser comprendida como una fuerza. Nos referimos a Leibniz, filósofo absolutamente dialéctico por el método del cálculo diferencial, inventado por él, por el concepto del reposo como un movimiento infinitamente pequeño y el de la igualdad como desigualdad que tiende a desaparecer; no era dialéctico, en cambio, si tenemos presente su principio de que la naturaleza no conoce los saltos.

Pero, sin Leibniz, difícilmente la dialéctica, aun llena de vida, habría llegado a encerrar en su plenitud el concepto verdaderamente explosivo que lleva dentro: el de la *tendencia.* Las últimas unidades, en Leibniz, son puntos energéticos cuya función consiste en pasar del estado encogido y pasivo al estado activo, de la oscuridad a la claridad en las representaciones. Tal es la *appetitio* de las mónadas, su apetencia, la tendencia al despliegue, a la *evolutio*, al desarrollo de su contenido propio. Las mónadas son, así, un linaje que pugnó por salir de la oscuridad a la claridad; fueron definidas por Leibniz, en gran parte, en el sentido de la incipiente Ilustración; podríamos decir, metafóricamente, que a modo del elemento-ciudadano del Siglo de las Luces.

Pero la *appetitio* lleva siempre aparejado un obstáculo, una resistencia; la tendencia, en su conjunto, es en Leibniz la modalidad de existencia de la actividad entorpecida, obstruida. Los conceptos con que Leibniz define esta *inquiétude poussante* aparecen ilustrados de un modo extraordinariamente instructivo en el comportamiento de los gases, cuerpos expansivos por excelencia. Si un gas, manteniendo inalterable la temperatura, se ve comprimido a la mitad, la tercera, la cuarta parte de su volumen, y así sucesivamente, su tendencia expansiva aumenta al doble, al triple, al cuádruplo, etc. Por tanto, según la ley formulada por el físico Mariotte, contemporáneo de Leibniz, en 1686, la presión de una cantidad de gas es inversamente proporcional a su volumen. Ahora bien, Leibniz universaliza esta ley extendiéndola a todas las energías, combina directamente la tendencia de sus mónadas con la fuerza de expansión entorpecida y relaciona ésta, incluso, con el porvenir. Pone como ejemplo de esto la resistencia que llevan aparejada incluso los cuerpos sólidos elásticos en cuanto se ven expuestos a presiones o deformaciones. Esta resistencia no responde, en modo alguno, a la presión del gas, ya que las moléculas móviles e incoherentes de este cuerpo ejercen una presión aunque no se lo comprima ni se lo encierre en reducidas dimensiones; lo que ocurre es que también le es propio ese *aumento*

por medio de la compresión que por primera vez fue formulado como una ley en los gases.

Y así dice Leibniz, estableciendo la más audaz de las comparaciones entre el porvenir y el espacio abierto: «Así como, al comprimir un cuerpo elástico, encontramos su dimensión mayor como tendencia, así se halla en la mónada su estado futuro.» Y en una réplica a Bayle escrita en 1702, Leibniz emplea, incluso, una expresión que, adelantándose de un modo notable a su tiempo, identifica la modalidad del alumbramiento: «Cabría afirmar que en el alma, como en todas partes, el presente lleva en su entraña el futuro.» Consecuente con su idea, una utopía social del siglo XVIII, *L'an 2240* de Mercier ostenta como lema esta frase leibniziana. Y también la invoca Marx, con la misma consecuencia de pensamiento, en su célebre frase según la cual la violencia es la partera de toda sociedad que pugna por dar a luz otra nueva.

Leibniz era, en su conjunto, un pensador bastante conciliador; no obstante, su concepto de la tendencia, el concepto de la *inquiétude poussante*, es inequívocamente revolucionario, precisamente por virtud de su analogía con la tendencia expansiva de los cuerpos comprimidos. No se limita a señalar la simple transición de las representaciones oscuras a otras más claras, sino que prefigura ya ese algo verdaderamente expansivo que más tarde revelará la dialéctica hegeliana, a diferencia de cuantas la precedieron.

Por tanto, la conexión del concepto lebniziano de la tendencia con la que se manifiesta en los cuerpos al verse comprimidos es importante por sus repercusiones, y no creemos que haya sido suficientemente tenida en cuenta hasta ahora. Tanto más importante cuanto que explica, en parte al menos, el uso revolucionario que, andando el tiempo, se haría y podría hacerse de la dialéctica hegeliana. El concepto leibniziano de la tendencia introdujo en la dialéctica este elemento subversivo que más tarde pudo descubrirse en ella y ponerse en acción. Hegel dice que la dialéctica es explosiva y expansiva; pues bien, Leibniz descubrió en ella, mucho antes, una especie de afinidad con la teoría cinética del gas, con la tendencia expansiva, tendencia que a la larga acabará haciendo saltar las paredes de la vieja caldera. La dimensión mayor es, en esto, el futuro; en Hegel, por lo menos, como la categoría lógica inmediata o como la forma de la historia que se alza inmediatamente.

5. Entre los reproches que se le hacen a la dialéctica se destaca especialmente el de que humaniza las cosas de un modo ilícito. Nadie se enfurece tanto contra ella por este motivo como un positivista que la considera como el peor de todos los «aditamentos». Pero hay que tener en cuenta que este positivista, Ernst Mach, llama también al

átomo un «aditamento» a la «realidad dada». Habla en términos despectivos de la «mitología atomística de la naturaleza» que ha pasado a ocupar el puesto de la animística, considerando al átomo y con él, por lo demás, a los iones y electrones, como «abortos de la fantasía» (*Erkenntnis und Irrtum*, 1906, pp. 106 s.). Para el positivismo machista, todo esto, al igual que las teorías de la radiación, eran, simplemente, «brujerías de los aventureros espíritus modernos». Dio la desgraciada casualidad de que, a poco de esto, se lograra hacer visible la trayectoria del átomo, fotografiándola en una cámara nebulosa. Desde entonces, fue indultado el átomo, que el positivista ya no considera como una especulación de los antiguos griegos.

Sigue viendo, sin embargo, en la contradicción real, en la contradicción como cualidad objetiva, una invención de la fantasía y no un concepto propio de la «filosofía científica», tal y como el filisteo se la representa. Podría pensarse que las crisis económicas, los choques imperialistas de las dos guerras mundiales y otras cosas por el estilo debieron haber servido para mostrar al mundo la realidad de la contradicción. La dialéctica de estos fenómenos no necesita siquiera, como el átomo, una cámara nebulosa para hacerse patente; antes al contrario. Incluso se hace ostensible cómo, para decirlo con la expresión de Leibniz, el presente lleva en su entraña el futuro, a pesar de que esta expresión es lo más antropomorfo que concebirse pueda, pues envuelve una metáfora directamente ginecológica. El mismo átomo, cuya existencia se negaba, se comporta también dialécticamente, así en la teoría como en la práctica. En efecto, los electrones de cuyo movimiento se forma no sólo representan algo tan contradictorio como la onda y la partícula, sino que la radiación atómica pone también en libertad la energía encadenada.

Vemos, pues, que las llamadas piedras de construcción del universo, tan mal administradas hoy por el hombre, no son, ni mucho menos, estables. ¿Cómo ha de serlo, entonces, el inmenso complejo de la vida y la sociedad? Los reacios se ven arrastrados y zarandeados por la dialéctica, que guía y conduce a quienes no se empeñan en cerrar los ojos ante ella; la opinión de que no hace otra tarea que humanizar las cosas de un modo ilícito, no hace cambiar para nada ni lo uno ni lo otro. El mundo se mueve, a pesar de todo; no es la dialéctica, precisamente, la que deriva de un modo inadmisible hacia el antropomorfismo, sino que es el positivismo, al negarla, por su propia limitación. Y, como los colegas son los que mejor se entienden entre sí, permítasenos que inscribamos en el diario de todos los empiristas, si es que realmente quieren ser amigos de la experiencia, la inesperada frase de uno de los suyos. Esta frase está tomada del conocido agnóstico Dubois Reymond, el mismo que, con su *Igno-*

ramus-Ignorabimus, se hizo tan simpático a la teoría de la ignorancia. Es cierto que este investigador solía tener momentos más lúcidos que sus afines en modo de pensar, y en uno de ellos, con motivo de un cambio de tejidos que aún no había sido observado, escribió: «Jamás un pensamiento puede alejarse tanto de la realidad, por mucho que se aleje, como la realidad ha ido alejándose de sí misma en el transcurso del tiempo.» La concepción expresada en esta frase, y que se refiere a una aberración real, mejor dicho, a los cambios reales de las cosas, sólo añade a la realidad, visiblemente, lo que ya ella misma se había añadido.

La verdadera objeción que hay que hacer al tipo de dialéctica hegeliana no es, precisamente, la de que humaniza, sino, por el contrario, la de que convierte las cosas en conceptos. Y esto a pesar de la fluidez de las determinaciones, a pesar de la «orgía báquica en que ningún miembro permanece ajeno a la embriaguez». Esto hace que la acción de las contradicciones se desarrolle en Hegel de un modo demasiado libresco, que se añada, no pocas veces, desde fuera, al curso de las cosas, en vez de descubrirla en ellas.

Este algo libresco, que es siempre una acción en tres actos, aun en los casos en que en el propio Hegel se ve cómo laboran en realidad cuatro o más miembros, esta concepción esquemática, es sencillamente una concepción idealista. Idealismo es, en efecto, esa conexión que se desarrolla puramente dentro de sí misma, sin que nada la perturbe, ni siquiera en sus negaciones; el materialismo, por el contrario, es interrupción. En Hegel encontramos siempre, esquemáticamente mantenido, el proceso trifásico, como el ritmo de un vals en tres tiempos, establecido *a priori*; la dialéctica de cuatro frases, como la que presenta en la construcción de la historia (imperio oriental, griego, romano y germánico), es una excepción.

La expansión universal de la conceptualidad en su conjunto tiene su origen en el panlogismo hegeliano, en la ecuación íntegra entre el pensar verdadero y el ser real. Esta concepción arrastra a Hegel a formulaciones que, aun siendo perfectamente consecuentes desde su punto de vista, son demasiado estupendas para no ser exageradas. Llevan, cabalmente, el sello de la exageración o del idealismo en sus momentos de más loco capricho: «Las estrellas —dice una vez Hegel— tienen la puntualidad de permanecer en la identidad abstracta de la luz», pero el Sol, el planeta, la Luna, el cometa «representan en el cielo, los unos al lado de los otros, los momentos del concepto» (*Werke*, t. VII[1], pp. 134, 120). Las cosas juzgan y razonan; el sistema planetario, el Estado, todo lo racional-real es un silogismo.

La dialéctica, en Hegel, no pierde del todo, así, una de sus raíces, la

raíz de los diálogos socrático-platónicos. Se presenta, en este aspecto, como un diálogo que se desarrolla a vueltas de una serie de espirituales objeciones y argumenta en forma de silogismos, con su mayor, su menor y su conclusión. En esto consiste la mitología hegeliana de los conceptos: el sujeto, que se vale de la dialéctica como vehículo de su relación constantemente enriquecida de sujeto-objeto, no es el sujeto real de la historia, sujeto bastante menos espiritual que el hegeliano. No es el hombre trabajador como fuerza productiva, en técnica alianza con las fuerzas productivas de la naturaleza. Hegel, con su idealismo perfecto, da al portador y sujeto de la historia, por el contrario, el nombre de «espíritu del pueblo». Por donde la historia universal aparece, en cuanto a sus portadores subjetivos, como una «fuga de pueblos» lógicamente armonizada y formada por los «espíritus de los pueblos» y su sucesión.

Y de nada sirve, ante esto, que Hegel subraye el espíritu en su segundo miembro, el de la contradicción. Expone del modo más enérgico, no cabe duda, que la capa de los antagonismos no es una de las objeciones del diálogo, una objeción puramente espiritual. Descubre todos los amargos sudores que hay en los desdoblamientos y en los laboriosos procesos que detrás de ellos se esconden; la vida del espíritu del mundo y del conocimiento de éste por sí mismo no es precisamente, tal como lo ve el propio Hegel, algo suave como el céfiro, un juego del *logos* o del amor consigo mismo. «Esta idea —dice en el prólogo a la *Fenomenología*— decae al plano de lo edificante e incluso al de lo insípido cuando faltan en ella la seriedad, la angustia, la paciencia y el trabajo de lo negativo.»

Pero el fermento de la antítesis, de la espinosa y espoleadora negación, jamás se escabulle del mero logicismo. Y también el ser fuera de sí y el impulso especialmente intensivo de desarrollo que en él se encierra hay que deducirlo del puro concepto, del concepto que se escinde pura y exclusivamente dentro de sí mismo. No se ve, sin embargo, por qué el mundo, siendo un puro *logos*, no lleva aquella vida suave como el céfiro de que habla Hegel; más aún, por qué el espíritu necesita de un proceso hecho de antítesis, diferencias y colisiones en cada una de sus fases. No se comprende por qué, en un universo formado exclusivamente por el *logos* y su éter, lo absoluto no aparece ya perfilado desde el primer instante y, con ello, una consonancia que no permita pensar en disonancias y, sobre todo, que no las engendre por sí mismo. No cabe duda que el puro espíritu entrañaría, desde el primer momento, una identidad completa, un absoluto ser para sí; este algo absoluto podría realmente «dispararse como un tiro», que es el reproche que el propio Hegel hace a la mística y a su inmediata plenitud divina.

Pues bien, en vez de eso, la idea pura «se abandona», según Hegel, en «su reflejo, la naturaleza», que en él se parece, a trechos (en sus «medrosas bestias, que llevan una existencia desgraciada»), a un viaje a los infiernos, y se somete a todas las dificultades de un camino histórico: «Hay que decir de lo absoluto que es, esencialmente, un resultado, que sólo al final es lo que en verdad es.»

Ahora bien, todo esto no puede derivarse del panlogismo de Hegel, ni siquiera por medio de la contradicción, pues en la vida pura de la idea no puede surgir contradicción alguna. Ni el impulso que imprime, ni la multiplicidad de formas universales que alumbra su desdoblamiento, ni la lentitud y las dificultades de un proceso universal: nada de esto podía brotar de la inmediata cohesión del espíritu puro. Ni siquiera aunque Hegel, rindiendo tributo al primigenio carácter cerrado del espíritu puro, explique este proceso como un «círculo de círculos». A menos que el proceso dialéctico se niegue como un proceso real y se presente como un proceso que se desarrolla simplemente con fines hipotéticos, como en efecto hace Hegel, atentando con ello contra la lógica del devenir: «El fenómeno es el nacer y morir que de por sí no nace ni muere, sino que existe en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad.» (*Werke*, t. II, p. 36.) Pero si el proceso se concibe como un proceso real y la «seriedad de la negación» es tomada en serio, no es difícil ver que, incluso en Hegel, interviene un elemento completamente distinto del espíritu como fermento de la dialéctica.

Esto se revela, primordialmente, allí donde la dialéctica hegeliana se presenta como *dialéctica real*, sin panlogismo, sin mitología de conceptos. El acicate dialéctico real es la necesidad; este elemento y sólo él, como algo jamás saciado, jamás realizado por el mundo existente, cualquiera que él sea, provoca la contradicción, que continuamente surge y explota. Toda realización a medias, toda forma de movimiento que se queda corta, toda sociedad histórica, va gestando en su entraña los agentes de nuevas y mayores necesidades, mayores capacidades para satisfacerlas. Estas necesidades y esta capacidad de satisfacerlas chocan contra la antigua forma de existencia, se convierten en elementos explosivos, son una llamada al futuro, es decir, a la fase siguiente, que viene a superar de un modo relativo la contradicción.

Tal es el origen de la tendencia explosiva de la dialéctica, un origen hecho de necesidad, fuerza productiva, esperanza, y no de puro espíritu. Este espíritu puro no podría siquiera poner en movimiento y en desarrollo las categorías lógicas, y mucho menos, naturalmente, las categorías reales o formas de existencia de la historia y de su mundo. Los pies con que anda y se mueve la dialéctica son los pies de

los productores laboriosos de la historia, no los del espíritu puro, que Hegel abstrae de la historia para llevarlo al cielo de su mitología. La dialéctica no es un parto virginal de la supuesta vida propia de los conceptos, ni ningún *perpetuum mobile*. La razón dialéctica de la historia es la razón del proceso de producción y de su relación real de sujeto a objeto y de objeto a sujeto; sólo existe una relación dotada de desarrollo dialéctico del hombre con el hombre y con la naturaleza.

El propio Hegel acaba dándose cuenta, evidentemente, de que el concepto por sí solo no puede andar. Percatándose del problema del impulso inicial, de la puesta en marcha del movimiento dialéctico, [illegible]e un factor que, aunque no voluntario, no es tampoco puramente lógico. Es el factor de la *totalidad*. La obra de Hegel trabaja a cada paso con él o lo deja trabajar por sí solo. La totalidad es integridad y es también el abarcalotodo, el perfecto «ser para sí», lo «absoluto»; el reverso de él es, por tanto, lo fragmentario, lo inacabado, lo finito. Ahora bien, como lo inacabado pugna por ser acabado y lo finito choca continuamente contra sus límites, aparece de donde no se lo esperaba un elemento nuevo que viene a incorporarse al concepto: el de la necesidad. Es la voluntad de superar, de rebasar los límites puestos en forma de poder y de su abstracción: el deber. Todas las cosas finitas se devoran, y su misión no es otra que la de ser devoradas:

> «Todo lo finito tiene que superarse a sí mismo. Lo dialéctico es, pues, el alma motriz del desarrollo científico y el principio sin el cual no existirían una conexión y una necesidad inmanentes en el contenido de la ciencia, del mismo modo que lleva consigo, en general, una verdadera y no puramente externa *elevación* sobre lo finito.» (*Enciclopedia*, § 81.)

En el elemento necesidad resuena, así, precisamente por la relación entre lo fragmentario y la totalidad, entre lo finito y lo absoluto, la nota de otro algo incomprensible, que es la religión. La superación dialéctica de lo finito es equiparada a la elevación por sobre lo finito, y la inquietud propia de lo finito, que aquélla devora, y que está destinado a ser devorado, se convierte en el motor último del movimiento dialéctico. En un factor tal vez mitológico, pero ajeno, desde luego, a la mitología de los conceptos, lleno de pasión, de emoción, de intensidad. Y la intensidad, por mucho que se la pueda concebir lógicamente, no es de por sí una categoría lógica. Lo finito, acompañado de esta inquietud que lo lleva a trascender de sí mismo, se convierte ahora en una especialísima intensidad de contradicción, más aún, en la contradicción fundamental:

> «Lo finito es algo que lleva aparejada su ley inmanente, como la

contradicción consigo mismo, que lo hace trascender de sí mismo y lo espolea.» (*Ciencia de la lógica*, t. III, p. 137.)

De este modo, como consecuencia de esta inadaptación a la generalidad de su género y, en última instancia, a la totalidad íntegra, lo orgánicamente finito lleva en sí el germen de la muerte, pero también la fuerza productiva del impulso y de la vida. Y así dice Hegel, refiriéndose claramente al hambre, a la penuria, a la voluntaria transgresión de los límites puestos:

> «Cuando una existencia entraña el concepto, no simplemente como un abstracto ser en sí [como las piedras o la naturaleza inorgánica en general], sino como totalidad que es para sí, como impulso, como vida, como sensación, como imaginación, y así sucesivamente, es movida por sí misma a rebasar este límite, a trascender de él. La planta trasciende por sobre el límite que pretende retenerla en simple germen; el germen se desarrolla para convertirse en planta, ésta florece, etc. Lo sensible en el límite del hambre, de la sed, etc., es el impulso de rebasar este límite, y lleva a cabo el rebasamiento. Siente dolor, y el experimentar dolor es el privilegio de la naturaleza sensible; el dolor es una negación en su yo, puesta como un límite a su sentir, precisamente porque lo sensible siente a su propio *yo*, que es la *totalidad* que trasciende de aquella determinación. *Si no trascendiera, no experimentaría la sensación de ella como una negación* y no sentiría, por tanto, ningún dolor.» (*Werke*, t. III, pp. 122 s.)

Por donde, también en Hegel, la necesidad implica, a trechos, la fundamental contradicción con un límite con que tropieza; la inadecuación a la intrínseca totalidad alimenta la dialéctica del nacer y el morir. Es la simultaneidad de la presencia y la ausencia del todo o del universo, el mismo tipo en cierto modo utópico de presencia que impulsa a lo «finito» a rebelarse contra su estado.

6. El espíritu puro, decíamos, equivaldría a la indiferencia o a la identidad inmóvil consigo mismo. Pues bien, la violencia y el esfuerzo que el desarrollo dialéctico entraña en Hegel indican cuán poco actúa realmente en él esta identidad y, por tanto, este espíritu puro. Es cierto que el impulso hegeliano no nace de la voluntad, sino de la reflexión; no obstante, el reino angelical que su dialéctica encierra es una ilusión. Allí donde esta dialéctica presenta rasgos concretos sólo nos revela una lucha real, una lucha de liberación; nos muestra envolturas convertidas ya en ataduras y trabas, una serie de rupturas y evasiones, como si el proceso dialéctico discurriese a lo largo de una serie de cárceles; en una palabra, como si fuese algo más que una simple disputa que tiene por escenario el palacio del espíritu universal que se levanta entre las nubes de la mitología de los conceptos. Es cierto que al final de la *Fenomenología* se lee esto: «El espíritu que se

sabe espíritu tiene por camino el recuerdo de los espíritus, tal y como son en sí mismos y tal como llevan a cabo la organización de su reino.» Pero precisamente esta organización, que pretende ser la historia comprendida, «el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el que sería un solitario sin vida», esta organización, no podría, si fuese simplemente un *logos*, ni encerrar contradicciones ni levantar este trono absolutamente antiplatónico y extraordinariamente bárbaro. Los servidores de Alá, carentes de voluntad propia, no practicaban el desdoblamiento de sí mismos, y Alá jamás caería, menos que nadie, de lo inmutable en el movimiento, de la esfera de la identidad al río del fuego universal.

Sólo en un aspecto aparece la dialéctica, en Hegel, desligada de la lucha. Vista a través de una cierta indiferencia, de una inmóvil coincidencia, por lo menos relativa, como si el universo fuese realmente espíritu. En efecto, como ya hemos señalado (ver *supra*, p. 36), cada una de las sucesivas trinidades dialécticas que se manifiestan, no sólo tiene la misma estructura, sino también —a través de todas las mutaciones— una determinada unidad de contenido. La igualdad de estructura la revela el indicado esquematismo de la trinidad, el ritmo monótonamente repetido y llevado a todas las variantes y subdivisiones de tesis, antítesis y síntesis; pero esto no pasa de ser algo puramente formal.

Diferente de ello y mucho más importante es una especie de invariable del *contenido*, que llena y mantiene en conexión el despliegue de las distintas trinidades. Cada una de ellas es también, en lo material, capullo-flor-fruto, es decir, cada una de ellas contiene un ritmo final y una forma final como si en el fondo no existiese lucha ni desorden ninguno en ella. No parece establecerse aquí una identidad esquemática, sino una identidad de proceso, lo que supone, por cierto, una gran diferencia. Es necesario comprender, sin embargo, que tampoco esta unidad relativa del *contenido* dialéctico procede en Hegel, por muy espiritualmente que se manifieste, exclusivamente del espíritu puro, ni mucho menos. No responde, por lo menos en su totalidad, a la mitología de los conceptos, aunque, por lo que se refiere a la forma final recurrente, invoque la más mitológica de todas las trinidades: la trinidad divina. En realidad, también la unidad relativa del contenido dialéctico, tal como la ve Hegel, proviene, en gran parte, de la *totalidad persistente* y, por tanto, de un motivo que, por ser *motivo del proceso*, no coincide con el *Hen kai Pan*, con el Uno y Todo del viejo idealismo mitológico.

De aquí que todas las formaciones en serie de esta dialéctica sean, en rigor, ejemplos de lo mismo: de la trinidad del espíritu cósmico

hegeliano como totalidad; los contenidos de las distintas tesis, antítesis y síntesis se hallan emparentados entre sí por lazos de sangre. [1] **Los unos tras los otros presentan, en cada una de las tríadas, con modificaciones sobre un substrato común, una «correspondencia» de miembros o de paisajes, a pesar de sus diferencias de rango.** Puede servir para ilustrar esto que decimos una pequeña selección de miembros dialécticos, selección que habrá de hacer las veces del todo, pues toda trilogía tomada al azar en el sistema hegeliano expresa la trinidad de lo absoluto (como la expresan las trinidades tomadas de la mineralogía, de la botánica y de la zoología, de la ciencia jurídica, de la estética, etc.).

Tomemos cualquiera de las siguientes tríadas hegelianas: capullo-flor-fruto, gusano-insecto-animal vertebrado, tacto-oído-vista, conciencia-autoconciencia-razón, ley-crimen-castigo (justicia), y en todas ellas descubriremos cierta «correspondencia», cierta «concordancia», para emplear la palabra con que se designa la afinidad entre diversos pasajes de la Biblia. Lo que ocurre es que estas concordancias envuelven un *eadem, sed aliter* («lo mismo, pero otra cosa») en mucha mayor medida que las del texto bíblico; y existe, sobre todo, una enorme diferencia entre las notables «correspondencias» que se aprecian entre los miembros de la dialéctica hegeliana y las ligeras y juguetonas analogías a que acude la filosofía romántica de la naturaleza. No en vano todas las «correspondencias» de Hegel entrañan el mismo contenido fundamental de tesis, antítesis y síntesis, de «ser en sí», «ser fuera de sí» y «ser para sí». El capullo, el sentido del tacto, la ley son todavía, para Hegel, un indeterminado «en sí» de la cosa de que en cada caso se trata; la flor, el sentido del oído, el crimen son ya el «ser fuera de sí» que se expande; el fruto, el sentido de la vista, el imperio de la justicia que se impone y restaura frente al desafuero, representan el «ser fuera de sí» superado o el «ser en y para sí».

Lo mismo acontece en el campo de la geografía: el Africa es lo que el sentido del tacto, el sordo «ser en sí»; el Asia equivale, como la flor, a la fermentación abigarrada del «ser fuera de sí»; Europa es ya, lo mismo que el ojo o el fruto, «el ser para sí» en la dialéctica de los continentes. Y otro tanto nos revela la estética: las artes plásticas son la tesis todavía en reposo; la música, la esfera expandente de la diferencia; la poesía, en que todas las lenguas se desatan, expresa el «ser para sí» del espíritu artístico en su conjunto, es la Europa de las artes. Y lo mismo tenemos en lo tocante a la religión: las religiones naturales del Oriente adoran a Dios como al poder de la tesis, a un dios que no contiene todavía al hombre; las religiones de la individualidad espiritual (el judaísmo, el helenismo, la religión de los

romanos) adoran a Dios como a un poder que escucha, que se inclina hacia el sujeto; la religión cristiana o síntesis religiosa adora a Dios como fruto, como a una idea que se enajena (la encarnación) y que, a la par, retorna perennemente hacia sí de esta enajenación; Dios se convierte así en trinidad «en y para sí». Y con el mismo cuadro nos encontramos, por último, incluso en la *Historia de la filosofía* que Hegel nos ofrece y, más o menos marcadamente, en la dialéctica hegeliana de la propia época del pensador: Fichte es todavía la tesis abstracta, no desarrollada, de la razón; el ditirámbico Schelling y su filosofía de la naturaleza son la esfera de las diferencias en brusca irrupción; la serie se cierra con el propio Hegel, como el fruto y el ojo abierto, como la filosofía absoluta que se ha vuelto hacia sí misma. Es posible que algunos de los miembros se queden, en este *eadem, sed aliter,* un poco al margen de la serie, como ocurre con la religión griega, que sólo es a medias dionisíaca o «ser fuera de sí», como correspondería a un término medio de la serie dialéctica; pero, en conjunto, encontraremos en todas partes, en el fondo, la relativa unidad del contenido dialéctico.

El conjunto del sistema hegeliano ofrece de por sí el marco a las tríadas siempre en correspondencia: la lógica o el reino del pensamiento puro, antes de su entrada en el mundo, es el «ser en sí» de la idea; la naturaleza, en su simple entrelazamiento de necesidad y casualidad, es el «ser fuera de sí», más aún, «la apostasía de la idea con respecto a sí misma», «la contradicción no resuelta»; hasta llegar al reino cultural del espíritu, que representa ya la libertad o la «vuelta en sí», el «ser para sí» de la idea. Es posible, como queda dicho, que estas concordancias aparezcan, a veces, un tanto desfiguradas en los ejemplos concretos y no siempre a la altura de la pedantería idealista, pues el material no corresponde nunca, por muy acusado que sea el panlogismo, a la trinidad divina, [2] **y Hegel era ducho en la riqueza del concreto *aliter* en el ritmo del *eadem*; pero ello no alteraba las líneas fundamentales.**

Aún queda un factor que explica la floreciente homogeneidad en esta riqueza. No procede del contenido, al menos del en cada caso accesible, designable; procede del todo propendido de la cosa en proceso. Es decir, que la *analogia entis* se halla sobre el fondo de un cielo profundo: la *totalidad de contenido*, lejana y, sin embargo, insinuada por doquier. También de aquí —de aquí sobre todo y muy profundamente— proceden, por tanto, miradas de correspondencia, series, en la dialéctica de Hegel, por lo demás tan galopante.

Hegel recoge aquí una tradición que tiene su origen en la fundamental intención filosófica de una esencia que se comunica por doquier. Esta tradición recibe sus colores del símil del espejo, es decir,

de un símil muy mágico y oriental. Fue el filósofo árabe Alkendi el primero que concibió el mundo como una trabazón de cámaras con paredes hechas de espejos que reflejan el todo y lo igual. Más cerca de Hegel aparece Nicolás de Cusa, con su principio de *omnia ubique,* «todo está en todo», que él desarrolla así: *In omnibus partibus relucet totum*; «en todas las partes se refleja el todo». También aparece más cerca aún de Hegel, aquí, Leibniz, cuando presenta sus mónadas como espejo del universo y cuando, en los *Nouveaux essais*, explica el *totum* como fondo idéntico por doquier: *C'est tout comme ici, le fond est par-tout le même.* Cierto es que, lo mismo en Nicolás de Cusa que en Leibniz y en Hegel, la totalidad cuya conciencia se mantiene en pie es una totalidad ya determinada, y no una totalidad que se vaya manifestando utópicamente a lo largo de un proceso.

En Hegel la totalidad se halla, incluso, determinada, en última instancia, como la rigidez mitológica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, de tal modo que el todo que reluce en todas las partes figura ya en cada catecismo. Por lo cual, tampoco como totalidad, no sólo como espíritu puro, necesita pasar por un proceso, como no sea por lujo o como vanidad de algo que se refleja a sí mismo en millones de facetas. No obstante, Hegel ha recalcado la idea del todo presente en las partes de un modo más brillante y más incesante que cualquier otro filósofo. En vez de ese perezoso pluralismo, desmedido y sin meta, en que la razón se declara en quiebra y la práctica no sabe ya, en absoluto, qué es lo que quiere más allá del día siguiente y del interés inmediato, en esta síntesis del *omnia ubique* reina una indicutible virilidad. El *omnia ubique*, en cuanto todo, no es lo existente en su integridad, y menos aún la trinidad en un super-espíritu establecido como algo real. Pero es lo uno necesario o, para decirlo con una expresión chapada a la antigua, el bien supremo que acalla en definitiva la inquietud de la necesidad y de la aspiración, y al que no se aspiraría si ya existiera. Esta clase de totalidad, la del todo inexistente, no la del todo que existe, es la *meta coordinadora* del movimiento dialéctico, del mismo modo que la necesidad es su *acicate y motor.* Sólo un elemento intencional, tendencioso, de este estado final, pero no menos, en todo caso, es lo que aparece implicado en todo movimiento y en toda forma de él. Pero esto crea afinidades, principalmente afinidades de carácter antitético, a lo largo de la historia, y explica, incluso, ciertos detalles de las «correspondencias» de Hegel, las cuales no son, ni mucho menos, puramente idealistas. No justifica la pedantería de sus repeticiones (nacidas del ininterrumpido panlogismo), pero sí la relativa unidad que mantiene la cohesión a través de todos los cambios y variantes.

7. La dialéctica hegeliana no está hecha para los comodones; esto

es evidente. Pero puede aprenderse, qué duda cabe, y ya va siendo hora de que abandonemos el simplista Sí o No. Ya va siendo hora de que corrijamos la fe abstracta en los hechos firmes y en las supuestas leyes inmutables por los que se rigen. Tampoco la teoría del río ni la de la desembocadura, que lleva consigo, es decir, la de la totalidad dialéctica, están hechas para los comodones; precisamente por ello son teorías muy instructivas y encierran, además, una advertencia. En primer lugar, abren los ojos a la verdad de que la existencia política es en todos sus actos una existencia muy compleja, llena de ramificaciones y mediaciones. En cada momento histórico, sobre todo de la historia liberadora, se contienen todas esas complejidades, se contiene la totalidad de lo que se trata de liberar. Si se pierde de vista el todo, la totalidad, si las miras pequeñas o parciales se elevan a la categoría de lo absoluto y sólo se persiguen estas miras, la miopía teórica se traducirá necesariamente en una derrota práctica, aun en el mejor de los casos: el de que se alcance la mira aislada que se persigue.

No existe separación alguna entre el camino y la meta final; lejos de ello, la totalidad de ésta se encuentra en todos y cada uno de los momentos del camino, a condición de que sea éste, realmente, un camino y no un callejón sin salida. No pocas veces, los grandes momentos de la historia encuentran ante sí a generaciones pequeñas; pero no simplemente porque éstas sean pequeñas de por sí y en general, sino que son pequeñas y débiles porque pierden de vista la totalidad de lo que se ventila, porque no ven en su conjunto, como un todo, lo que se debe perseguir.

En segundo lugar, la conciencia de la mediación dialéctica por la totalidad libera al espíritu del estado de congelación en que el entendimiento limitado mantiene sus contradicciones. Para quien así piensa sólo existen alternativas aisladas: o los placeres de los sentidos o la paz del alma; o pompas de jabón o la torre de marfil; o el empirismo a ras de tierra, que no sabe más que oler las suelas de la realidad, o el idealismo vuelto de espaldas al mundo a la manera de don Quijote. Como si el cerebro humano, según la satírica frase de Chesterton, tuviese que desdoblarse siempre, necesariamente, de tal modo que mientras uno de sus hemisferios repite cálculos invariables, otro se dedica a soñar sueños imposibles. Tan fuera se halla de la realidad de lo que acaece el oportunismo, que se cree política realista, como el utópico radicalismo: el uno queda por debajo de ella, el otro trasciende por sobre ella, pero ambos son, por ello mismo, falsos, ambos son partes aisladas y exageradas.

La dialéctica de la totalidad resuelve todos estos dualismos abstractos y abre una vasta perspectiva en la que desaparece toda esa rígida dualidad, que en realidad no es más que una manera simplista

de ver las cosas. Hegel escribe acerca de esto las siguientes palabras inequívocas:

> «Los antagonismos que encerraban su importancia bajo la forma de espíritu y materia, de alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., van convirtiéndose, a medida que se desarrolla la cultura, en los antagonismos de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, subjetividad absoluta y absoluta objetividad. Superar estos antagonismos cuajados es el interés único de la razón. Al parecer, este interés no va dirigido contra los antagonismos como tales, pues el desdoblamiento necesario es un factor de vida, ya que ésta se desarrolla eternamente en forma antagónica, y la totalidad, en la suprema vida, sólo puede lograrse mediante una restauración que supere la separación suprema. Contra lo que la razón se dirige es contra la absoluta fijación del desdoblamiento por el entendimiento, y en mayor medida aún si los términos que se oponen en absoluto proceden de la razón misma.» (*Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*; *Werke*, t. I, pp. 173 s.)

La dialéctica, por tanto, no es una especie de castañeteo de la inteligencia, que lleva, en lo exterior, a embrollar todos los conceptos, a hacer de lo blanco negro, de lo negro blanco, y por ahí adelante. Nada de eso; en cuanto dialéctica objetiva, tal como Hegel la entiende, no tiene otro interés que el de exponer y llevar a la práctica la verdad en marcha. El mundo se mueve realmente en forma de antagonismos, y además en ese fluir constante de las cosas que, como dice Heráclito, no nos permite bañarnos dos veces en el mismo río. El retorcimiento o el fraude sofístico no son, ni mucho menos, la dialéctica objetiva, sino, precisamente, la negación de ésta. En este fraude sofístico incurren quienes pretenden hacernos creer en el espejismo de una armonía, de una «comunidad nacional» prematura o totalmente falsa, así como también los que predican la creencia, más bien anglosajona, de que la verdad debe buscarse en el justo medio. Incurren en él quienes tratan de imponer esas transacciones inertes que corrompen el carácter y en las que se embota la fuerza motriz de las contradicciones; en una palabra, quienes se dejan llevar de esa tibieza que Jesucristo, como es sabido, condenaba y consideraba digna de ser escupida.

De este modo en la dialéctica contra los cómodos hace su presencia aún otro rasgo. Y se muestra en el modo como ya Hegel no deja que lo negativo, por lo menos lo negativo en general, sea quien todo lo mueva en exclusiva. Cierto, planta la negación, o sea, la antigua nada aniquiladora, totalmente entre tesis y antítesis, sin duda en su centro. De modo que el Espíritu, quien siempre niega, realmente no puede dar ni un paso sin servir más o menos al progreso, a la creación de lo bueno y mejor. Sin embargo, Hegel presenta ya aquí ciertas

diferencias o, por mejor decir, nota también negativo inválido. Precisamente en la historia humana nota aniquilaciones de carácter simplemente destructivo, sin función dialéctica visible. Como tales nombra Hegel la guerra del Peloponeso, la guerra de los Treinta Años y otros hechos más que asolaron sin provecho, agotaron sin fruto. En un pasaje notable de su *Estética*, Hegel se pronuncia incluso en principio contra lo negativo como meramente tal. Es decir, contra Mefistófeles por sí mismo, como la contradicción meramente vacía, infructuosa en cuanto contenido. El pasaje dice:

> «Lo meramente negativo es siempre pobre y superficial en sí y, por tanto, o bien nos deja vacíos, o bien nos repele, sea que se le utilice como móvil de una acción o como simple medio para provocar la reacción de otro. Lo cruel, desdichado, la crudeza de la violencia y la dureza de la prepotencia resulta aún coherente y soportable en la representación, cuando lo eleva y sostiene la grandeza valiosa del carácter y del objetivo; en cambio, lo malo como tal, la envidia, la cobardía y la vileza, no son más que repugnantes; de ahí que el demonio por sí mismo sea una figura mala, estéticamente inservible. No es sino la mentira en sí misma y, por tanto, un personaje sumamente prosaico. Lo mismo, las furias del odio y tantas otras alegorías posteriores de carácter similar son ciertamente poderes, pero sin independencia y solidez afirmativas.» (*Werke*, t. X[1], pp. 284 s.)

Claro que esta invectiva sorprendente se refiere fundamentalmente a lo negativo en el arte, a lo feo en lo bello, «en la exposición ideal de una acción». Pero las características utilizadas para ello —«crudeza de la violencia» (con resonancias de la dialéctica de la negación en Jakob Böhme), «dureza de la prepotencia»— van más allá del ámbito estético, como es evidente tratándose del pensador de la totalidad. Lo negativo por sí sólo no se refiere aquí sólo a lo aislado artísticamente; se refiere también a lo aislado en sí, como callejón sin salida o como abismo. Sin duda, Mefistófeles por sí mismo —digamos Mefistófeles sin Fausto que le utilice como estímulo y vehículo— no cuenta para la dialéctica. Del mismo modo —para valernos de un ejemplo más próximo—, los satanismos del fascismo carecen de valor histórico. Desde la contradicción viva, desde el factor revolucionario no se puede aprovechar para nada estos nihilismos muertos, por sangrientos que sean. No hay en ellos palanca ninguna que empuñar, a diferencia de otras contradicciones objetivas en el capitalismo envejecido, por más que el fascismo, ligado a la crisis, forme parte de ellas. Más aún, como enseña Marx, hasta lo aniquilador de la crisis *rica en contenido* —de esta «totalidad restablecida» demoníacamente en el capitalismo— tiene que ser utilizado sobre todo por el proletariado activamente, o sea, como una oposición contra lo meramente aniquilador, para que el proletariado no se hunda con la burguesía en

la misma barbarie. Dejemos con esto aquí el tema de la dialéctica en cuanto mantiene un rasgo incómodo, es decir: que conmina al trabajo. Con el álgebra de la revolución hay también que calcular y obrar adecuadamente, y las magnitudes negativas, como la noche, no son, sin más elaboración, amigas del hombre. Dejada por completo a sí misma, una contradicción histórica (por no hablar de la mera diferencia o contraposición) no tiene por qué sentirse forzada al progreso. Incluso en Hegel, que sólo pretendía contemplar (como más adelante en el ser activo que era Marx), cada contradicción no es necesariamente dialéctica de por sí. Ni siquiera cuando es directa y realmente negativa; más aún, donde se da este caso es cuando menos dialéctica es, como lo muestran el fascismo y también la misma miseria embrutecedora. La contradicción tiene que ser asumida y ser asumible activamente, y sólo lo es cuando se halla en contextos histórico-naturales amplios, cada vez más amplios y más relacionados; precisamente también estos contextos sólo son aprovechables en toda su dimensión en casos decisivos —como especialmente la hora grave que vivimos—, cuando la contradicción subjetiva utiliza la contradicción objetiva mediándose activamente con ella. Sólo entonces queda plenamente activada la contradicción, también objetiva, contra la petrificación, así como esta tendencia en la realidad objetiva, contradictoria en sí misma hasta la aniquilación. Precisamente el álgebra de la revolución desconoce una contradicción que llegue a consumar la lucha consigo misma de todas las magnitudes negativas por sí solas; tampoco en este caso admite tal automatismo. En cambio, sabe de un resto de esos campos absolutamente negativos en los que no crece la vegetación, en los que ni siquiera son perceptibles, o apenas lo son, el «abono de las contradicciones», los puntos críticos para un posible crecimiento. Todo lo cual ciertamente —tras haber sido pensado igualmente contra una dialéctica puramente idealista en el sentido del panlogismo— no impide el poder, incluso la apoteosis, de la negatividad; al contrario: es decisivo en ella la válida *aniquilación de lo nulo,* eso reflexionado en sí mismo y aún reflexionable. Así que vale: «Algo vive sólo en cuanto contiene en sí la contradicción, y es precisamente la fuerza de concebir y aguantar en sí mismo la contradicción.» (*Werke*, t. IV, p. 67); así que vale lo mismo respecto de la *negación de la negación*: «La contradicción resuelta es (...) la esencia como unidad de lo positivo y lo negativo.» (*Werke*, t. IV, p. 160.) Por eso Hegel, pese a la guerra de los Treinta Años y a la aversión por el frío y diabólico Fausto, puede y tiene que preferir la contradicción a cualquier identidad inerte. Tratando de mantener ambos por separado, prosigue: «Incluso si se tratara de jerarquizar y ambas determinaciones debieran ser retenidas por separado, habría que tener la contradicción por lo más profundo y esencial.» (*Werke*,

t. IV, p. 66.) Y precisamente con esto más esencial enlaza directamente en Marx la dialéctica del materialismo histórico. Su punto directo de empalme no es la mera unidad de las contradicciones, la *coincidentia oppositorum* de los dialécticos anteriores a Hegel, con su prevalencia constante de la armonía. Sólo que para la dialéctica materialista, la historia del hombre es ante todo una historia de la disonancia y no de un acorde ya predominante en alguna parte. Sin embargo, a la disonancia del suceder se le añade necesariamente, cuando se trata del paso de la mera prehistoria a la historia real, lo a su vez disonante con la disonancia, representado por el contragolpe revolucionario. No es la negación simple, sino sólo la negación de la negación lo que, según la importante frase de Engels, constituye la dialéctica como lo que es: dialéctica histórico-productiva, brotada del «punto nocturno ensimismado de la negación». Y es solamente el factor de la contradicción subjetiva el que, junto con las que irrumpen objetivamente, completa la dialéctica material en la historia de la lucha de clases. Esta violencia, que niega subjetivamente, conduce revolucionariamente más allá de la mera catástrofe que puede significar la simple negación, fomentando así la explosividad productiva de las contradicciones objetivas.

TEXTOS

Pulsaciones y silogismos

«Lo mejor que un niño puede hacer con sus juguetes es romperlos.» (*Enciclopedia*, § 396, adición; *Werke*, t. VII², p. 95.)

*

La diferencia entre entendimiento y razón es muy importante en Hegel; hela aquí:

«Antes de Kant nadie distinguía, en nuestro país, entre entendimiento y razón. Pero, si no queremos hundirnos en la conciencia vulgar, con su burda confusión de las formas distintas del pensamiento puro, es necesario que establezcamos entre el entendimiento y la razón *esta* diferencia: para la segunda, el objeto es lo determinado en y para sí, la identidad de contenido y forma, de lo universal y lo particular, mientras que para el primero se desdobla en forma y contenido, en lo universal y lo particular, en un vacío en sí y en la determinación que desde fuera recae sobre él: o, lo que es lo mismo, en el pensar del entendimiento el contenido es indiferente con respecto a su forma, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento racional o por medio de conceptos, en que el contenido crea por sí mismo su forma.» (*Enciclopedia*, § 467; *Werke*, t. VII², pp. 335 s.)

*

Dicho en otros términos:

> «El pensamiento como entendimiento permanece en la determinación fija y en su diferencia con respecto a otras; ese algo abstracto y limitado es, para él, algo que existe y es para sí.» (*Enciclopedia*, § 80; *Werke*, t. VI, p. 147.)

Otra cosa acontece con el pensamiento de la razón, no esquemático, no mecánico, dotado de un contenido concreto:

> «Lo especulativo o positivo-racional capta la unidad de las determinaciones en sus antagonismos, lo afirmativo, que se contiene en su disolución y en su ir más allá.» (*Enciclopedia*, § 82; *Werke*, t. VI, p. 157.)

*

El poder del pensamiento, gracias al factor negativo inherente a él, al derrocamiento de la antigua positividad, convertida ya en falsa, y a la liberación de la nueva en la razón y la realidad:

> «Al seguir pensando, resultó que con ello se comprometía a las más altas relaciones de la vida. El pensamiento arrebató su poder a lo positivo, las constituciones de los estados cayeron víctimas del pensamiento, la religión vióse atacada por él, las ideas religiosas establecidas, consideradas pura y simplemente como revelaciones, fueron socavadas y la antigua fe se estremeció en muchos espíritus. De aquí que se enviara al destierro y a la muerte a los filósofos, por atentar contra la religión y contra el Estado, ya que ambos se hallaban esencialmente unidos. El pensamiento hacíase valer así en la realidad, ejerciendo los más enormes efectos.» (*Enciclopedia*, § 19, adición 3; *Werke*, t. VI, p. 33.)
>
> «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, por tanto, proclamarse, evidentemente, como un juego del amor consigo mismo; esta idea degenera en piedad y hasta en simpleza si falta en ella el dolor, la paciencia y el trabajo de la negación.» (*Werke*, t. II, p. 15.)

*

J. G. Hamann, lumbrera del *Sturm und Drang*, enemigo de la Ilustración puramente discursiva, había escrito: «Lo óptimo máximo exige de nosotros pulsaciones, no silogismos.» Pues bien, Hegel concibe ambas cosas como una y la misma, cuyo punto de coincidencia es la vida dialéctica del espíritu, que, como tal, tiene en la tesis, en la antítesis (contradicción) y en la síntesis sus pulsaciones silogísticas. Claro está que la lógica hegeliana de la contradicción distingue entre la simple diferencia, primero, y luego el simple antagonismo, en los que la *diferencia* es sólo externamente comparativa y el *antagonismo* se reduce a lo negativo-positivo, y la verdadera *contra-*

dicción, que representa la unidad motriz y movida de estos antagonismos (*Werke*, t. IV, pp. 39-73).

A veces parece como si Hegel elevase toda diferencia y principalmente todo antagonismo al rango de una contradicción objetiva, en el sentido de una dialéctica puramente *idealista*, es decir, tanto incorporada al mundo desde fuera como concebida marchando constantemente y sin lagunas dentro de él, hasta que acaba dando vueltas y paralizándose. Pero también esto guarda relación con las pulsaciones, con el *idealismo de la vitalidad*, como Hegel llama a la dialéctica. Por tanto:

> «La razón, pensando, agudiza, por decirlo así, la embotada diferencia de lo distinto, la mera variedad de la representación, hasta convertirla en una diferencia esencial, en un antagonismo. Las diferencias, empujadas ahora al campo de lo contradictorio, se vuelven vivas y activas entre sí y cobran, en este campo, la negatividad, que es la pulsación inmanente de lo que se mueve por sí mismo y vive.» (*Werke*, t. IV, p. 71.)

Tal como Hegel la entiende, es la razón pensante, que vive en el *mundo*, y no, o por lo menos no solamente en el hombre, la que empuja así las diferencias y los antagonismos al campo de lo contradictorio, como algo inherente a los objetos mismos. Todo desaparece en el movimiento dialéctico espiritual, todo se conserva en lo que tiene de universal y de peculiar:

«En cada fase de las ulteriores determinaciones eleva toda la masa de su anterior contenido y no sólo no pierde nada ni deja nada atrás, en su marcha dialéctica, sino que arrastra consigo todo lo adquirido y se enriquece y condensa dentro de sí» (*Werke*, t. V, p. 349), como una turbulenta memoria universal, como el cardiograma de una arquitectura constantemente en marcha, silogística y en espiral.

*

Hegel recoge aquí, por vez primera desde Nicolás de Cusa, la idea de la función de la nada. En el Cusano, la nada aparece simplemente como la *alteritas*, la cualidad de otro, inherente a la unidad en todas las cosas; ello le lleva a decir que «las cosas nacen al desplegarse Dios en la nada» (*De docta ignorantia*, II, 3). En Hegel reaparece esta nada como *alteritas*, pero situada en el centro como esfera de la contradicción o de la diferencia: el ser, aquí, alumbra por sí mismo la nada, como su determinación negativa, y el espíritu deja que se trabaje precisamente en la diferencia para él. Así concebida, la nada no sólo se coloca entre la tesis y la síntesis, sino que figura permanentemente en todo miembro dialéctico intermedio, con diverso matiz en cada caso; la sucesión de los miembros dialécticos intermedios es la

historia hegeliana de la nada. La nada convertida en antítesis ocupa en la trama panlógica de Hegel el lugar del *factor-fuerza* y sustituye a éste. Así, «el inmenso poder de lo negativo» es como el acicate que pone y mantiene en marcha el desarrollo dialéctico: lo negativo es, aquí, la muerte productiva. Por tanto:

> «La vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se mantiene pura de toda devastación, sino la vida que soporta la muerte y sabe mantenerse indemne en ella. El espíritu sólo adquiere su verdad en cuanto se encuentra a sí mismo en el desgarramiento absoluto... Sólo es este poder en cuanto sabe mirar a la cara a lo negativo y detenerse en ello. Esta estancia es la fuerza mágica que transforma lo negativo en el ser.» (*Werke*, t. II, p. 26.)

Es así como se afirma el fuego mortal de la nada, pero también se coloca en medio de las dos determinaciones positivas: tesis y síntesis. Lo negativo no aparece como la *nada* al principio (donde aparece, por el contrario, la tesis) ni amenaza como la *nada* al final (donde se alza siempre, por el contrario, la síntesis). Labora como lo perecedero, la pluralidad y el rigor de la guerra, como noche en la luz, para que ésta no perezca al convertirse en una «belleza impotente» (la de lo lógico inmóvil).

*

El ser que se convierte en la nada es la muerte; la nada que se convierte en el ser, el nacimiento; ambas cosas, incluyendo la muerte, forman, para Hegel, el devenir, el fénix que se quema, renace de sus cenizas y vuelve a quemarse:

> «Quien postula que no existe nada que lleve dentro de sí la contradicción, como la identidad de los contrarios, postula, al mismo tiempo, que no existe nada vivo. Pues la fuerza de la vida y, más aún, el poder del espíritu, consiste precisamente en llevar dentro de sí la contradicción, en soportarla y superarla. Este poner y quitar de la contradicción de unidad ideal y disgregación real de los términos, forma el proceso constante de la vida, y la vida no es más que como *proceso*.» (*Werke*, t. X[1], pp. 155 s.)

Con qué fuerza puede la dialéctica hegeliana estallar en pasión lo revela el siguiente pasaje, verdaderamente inaudito, basado en la experiencia y preñado de profundo sentido, que tomamos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel y se refiere a la dialéctica del amor:

> «El momento primero en el amor consiste en que no querría ser una persona que gozara de independencia y en que, si lo fuere, me consideraría defectuoso o incompleto. El segundo momento, en que me recobro a mí mismo en otra persona, en que adquiero validez en ella,

como ella en mí. El amor es, por tanto, la más monstruosa contradicción, que el entendimiento no puede resolver, ya que no existe nada más duro que esta puntualidad de la autoconciencia, que es negada y que yo debo, sin embargo, acoger como afirmativa. El amor es el alumbramiento y la resolución de la contradicción, todo a un tiempo; y es, en cuanto resolución de ella, la unidad moral.» (*Werke*, t. VIII, p. 222.)

X. LA «CIENCIA DE LA LOGICA»

1. EL PENSAMIENTO pretende ser, aquí, cuanto es digno de ser. El primer «en sí» que le sirve de base es, según Hegel, el concepto. Lo considera como algo totalmente vivo, más aún, como lo desnudo en todas las cosas. La *Lógica* hegeliana es una obra emprendida para exponer el pensamiento puro, desprendido de toda materia, desnudo de toda envoltura. Este pensamiento existe en sí, tal es el supuesto de que se parte, pues aunque se encuentre también en las percepciones de los sentidos, se contiene en ellas sin desarrollar aún.

Por eso Hegel aconseja a la juventud que, para aprender a pensar, lo primero es «dejarse de oír y de ver». Sólo cuando se le haya dado una educación gramatical y matemática, es decir, cuando se la haya puesto en condiciones de moverse en el terreno de los conceptos, sólo entonces se la puede dejar que mire de nuevo a los sentidos, pues ahora los datos de los sentidos, que antes sólo podían percibirse, podrán además comprenderse y, por tanto, experimentarse de un modo real.

Lo sensible nos ofrece lo individual y su dispersión en el tiempo y en el espacio; y aunque «parezca lo más rico de contenido es, sin embargo, lo más pobre en pensamientos». Estos tienen que ser mostrados conceptualmente en el material para que surja un contenido real, sobreponiéndose al montón de conocimientos empíricos, muy necesarios, es cierto, pero que nada dicen de por sí. Los conocimientos son excelentes una vez que se posee el conocimiento; es éste, y sólo él es, el que nos permite penetrar en la conexión de las cosas, la cual no es, ni mucho menos, perceptible para nuestros sentidos. Hegel, uno de los pensadores más experimentados y concretos que jamás hayan existido, no flaquea por la plétora de sus conocimientos. Pero antepone a ellos el conocimiento, al que asigna la misión y atribuye la capacidad de captar, en sí misma, la supuesta marcha del concepto. Sólo el concepto que se desarrolla a sí mismo es nítido y necesario en la lógica hegeliana; sólo él permite demostrar, y no simplemente ilustrar, las proposiciones.

2. Este pensamiento que teje dentro de sí se manifiesta también en ciertos casos en que no parece, ni mucho menos, algo tan raro. Y tampoco parece muy sospechoso, aunque no deje de haber cierto tufillo de caldera de bruja. Es sabido que, en las operaciones matemáticas, el que hace números se queda a veces espantado

creyendo que el lápiz calcula por sí solo. Un peculiar «pensamiento automático» parece plasmar e integrar ciertas ecuaciones, moverse por reglas inmanentes del juego, como un monstruoso tablero de ajedrez cuyas piezas se moviesen, por un camino de rigurosa consecuencia mental constructiva, por plegarse a las exigencias de un suelo establecido axiomáticamente por el pensamiento. Otra exactitud formal que parece también casi automática es la del pensamiento puramente jurídico, tal como hubo de ser desarrollado, principalmente, por la escuela de los romanistas. De tal modo que se pretende determinar de por sí, por medio de definiciones, en pura jurisprudencia de conceptos, conceptos de relaciones del derecho civil, como los de contrato, obligación, etc.

Ambos ejemplos, el matemático y el jurídico, sólo pretenden hacer ver provisionalmente que el pensamiento apriorístico, ajeno a las percepciones de los sentidos, por muy problemático que parezca, se da también en profesiones por todos reconocidas y no es obra exclusiva de las arañas intelectuales que se dedican a urdir su tela. Nada se añade a la exactitud formal de las ecuaciones diferenciales por el hecho de que sean físicas, es decir, «aplicables» a los fenómenos de la intuición sensible; no por ello se sienten comprobadas. A la definición implícita del contrato le es indiferente que existan o no partes contratantes; más aún, es tanto más eficaz, en unión de las conclusiones que de ella se derivan, tanto más apodíctica cuanto más en el vacío parezca moverse.

Esto hace que no siempre sea fácil encontrar la fuente intuible de la creación jurídica *a priori*, y menos aún de la matemática, demostrar su relación de dependencia con respecto a condiciones sociales en gran parte ajenas al espíritu. Son, desde luego, muy pocos los matemáticos en quienes el pensamiento matemático tiene sus raíces en una experiencia sensible *a posteriori*. Cabe determinar el número x midiendo la extensión de un círculo real; se dice que Arquímedes descubrió la cuadratura de la parábola al pesar unos platillos cortados siguiendo el curso de esta curva; pero esto se considera como algo ajeno al método matemático, al igual que toda referencia a las percepciones de los sentidos. El análisis descubre constantemente hechos que no es posible seguir a través de los sentidos: curvas continuas sin ninguna tangente o que llenan todo un cuadrado, y otras cosas por el estilo. En una palabra, todo lo que se postula como un conocimiento apodíctico sólo se ajusta a este postulado, en realidad, siempre y cuando que se mantenga dentro de los límites de un pensamiento aparentemente puro.

Por consiguiente, la lógica hegeliana, en cuanto aspira a ser «la exposición de la verdad tal y como es, sin envolturas», no aparece, ni mucho menos, totalmente aislada en su apriorismo, como el siglo XIX

parecía creer. La ambición proyectada sobre la necesidad lógica sólo puede realizarse, en cualquier campo que sea, por medio de un incesto apriorístico, nunca inductivamente. Toda inducción a base de casos observados, incluso toda dialéctica realista, [1] **nunca proporciona más que una prueba más o menos verosímil, y no una demostración fundada sobre la «necesidad resultante del frío movimiento de la cosa», es decir, con un carácter apodíctico que no deje lugar ni a la duda ni a la hipótesis.**

3. Por tanto, también el pensamiento hegeliano, acechado *a priori*, se halla animado, y así debe comprenderse, por una voluntad de prueba. Este pensamiento no nace, si atendemos a su origen inmediato, de la soledad de la araña, sino de la comunidad de quienes pugnan por la Ilustración. Quienes convierten en tela de araña lo apriorístico son los epígonos, tanto los neokantianos como los fenomenólogos.

Toda la filosofía continental de la época moderna, nacida de la duda en torno a las enseñanzas de la Iglesia, aceptadas hasta entonces, pretendía ser conocimiento apodíctico. Es decir, un conocimiento que la inteligencia tuviera que considerar como necesario, que el entendimiento pudiera comprobar, que fuera demostrable en el sentido más público y más riguroso. El arquetipo de este rigor era, naturalmente, como hemos visto, la matemática; el moderno racionalismo, que arranca de Descartes, nace como pensamiento matemático y no como pensamiento especulativo. La *Lógica* de Hegel, que jura por el pensamiento puro, como si éste tuviera vida propia, no hace más que continuar, con ello, la tradición apriorística que comienza con Descartes.

El pensamiento cartesiano deduce todas las verdades indubitables, es decir, que hay que aceptar como necesarias, del principio *dubito, cogito, ergo sum*, «dudo, pienso, luego soy». Este principio no expresa en Descartes, como en San Agustín, por ejemplo, una experiencia interior, sino exclusivamente una primera verdad racional fundamentadora. Por eso el *ergo* no es empírico, sino matemático, en sentido riguroso, lógico: una consecuencia necesaria de una idea necesaria. La conciencia la lleva en sí, como idea innata, absolutamente clara y determinada; las demás ideas, determinadas de un modo no menos claro y evidente (sólo ellas), se derivan de ella con nuevo *ergo*.

La reacción contra este racionalismo apriorístico surgió de Inglaterra, el país clásico de la probabilidad y no de la apodíctica, de la secuencia sensible y no de la consecuencia racional. Locke combatió a Descartes y las ideas innatas; el entendimiento era, para él, una *tabula rasa*, una hoja en blanco, sin nada escrito. Son las sensaciones

exteriores las que se graban en ella; luego, el entendimiento pone en función ciertas *faculties* abarcadoras, como son la «facultad» de distinguir, la de comparar, la de combinar. Pero las categorías generales a que por este camino se llega no tienen un origen en sí mismas ni tienen tampoco un valor propio, sino que se refieren, por medio de signos lingüísticos, única y exclusivamente a los datos de las sensaciones: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu:* nada hay en el intelecto que no estuviese antes en los sentidos.

Sin embargo, este sensualismo puro hubo de ser enmendado a fondo por el más grande de los pensadores de la época: Leibniz añadió a la proposición de Locke este complemento, que, en realidad, lo destruía: *nisi intellectus ipso,* salvo el intelecto mismo. Colocó la peculiaridad del alma, como una mónada activa por sí misma, en las funciones categoriales inconscientes, en las que el alma despliega sus leyes inmanentes. Un paso más, y aparece el poderoso apriorismo de Kant: la esencia del intelecto consiste en una síntesis activo-creadora, en la unificación de una multiplicidad por medio de los «conceptos troncales del entendimiento», es decir, mediante sus formas de relación o categorías activas por sí mismas. El conocimiento comienza con las sensaciones de los sentidos, pero no nace de ellas; lejos de ello, es el apriorismo creador de lo lógico y sólo él quien crea la experiencia (científica). «El entendimiento prescribe sus leyes a la naturaleza»: por tanto, el objeto del conocimiento (en la ciencia matemática de la naturaleza) es, en última instancia, el conocimiento mismo.

Llevado por un idealismo gnoseológico completo, Fichte, en su *Doctrina de la ciencia* (que es, en muchos aspectos, la precursora de la *Fenomenología* hegeliana), continúa la transformación de la «metafísica de los objetos» en una «metafísica del saber»: el conocimiento es, según Fichte, un proceso de autoconocimiento de la razón que va ascendiendo desde la intuición sensible. Y Schelling formula la exagerada y famosa o, por lo menos, escandalosa frase aquella de «filosofar acerca de la naturaleza significa crear la naturaleza», tesis que va mucho más allá de la espontaneidad kantiana de la razón, pues construye todo el ser de la naturaleza, que no sería otra cosa que producir y construir, a base de la vida de la razón.

Es necesario traer a colación todos estos apriorismos, expresiones de una voluntad incondicionada de prueba y de construcción, para comprender lo que hay detrás del *ergo* hegeliano y por qué nuestro pensador da un sentido apodíctico a la dialéctica. Para comprender la pretensión hegeliana de que la razón sigue su propio curso y hace brotar de sí misma todas sus categorías, y que la sensibilidad no hace sino poner lo individual de la experiencia. Como si se tratase, por decirlo así, de lo lógicamente esperado o de lo que venía preparando

desde hacía tiempo la lógica *ante rem*. Y es también la construcción la que saca a la dialéctica de la simple y todavía en gran parte caprichosa movilidad del diálogo, a que aún se halla sujeta en Platón, para someterla a aquel rigor peculiar, claro está que todavía auténticamente idealista, que casi acoraza su fluir en Hegel, de un modo también contradictorio consigo mismo. Este rigor se insinúa ya, muy sintomáticamente, en la *Fenomenología*, pero sólo culmina en la *Lógica*, enlazando de continuo cada concepto categorial (el algo, lo otro, lo uno, lo mucho, el fundamento, la condición, la cosa, la interacción, etc.) con el que le sigue por medio del hilo conductor de la contradicción.

Y con la misma fuerza con que Hegel, el historiador, se resiste a ver en la matemática un *organon* de la filosofía, cree poder desarrollar su lógica, partiendo de la nota común de la «génesis», como una «ontología» completa, sin lagunas, haciéndola emerger puramente de las profundidades de la razón. La geometría conoce, además de la construcción, aquella llamada construcción auxiliar, de la que es posible prescindir una vez que ha prestado sus servicios. Del mismo modo, cabe también aceptar y rechazar este generar *a priori* hegeliano: es cierto que ha favorecido toda una vida aparente de abstracciones, pero, al mismo tiempo, al presentar todo lo dado como una «tarea», pues hay que resolver su factividad en necesidad, ha suministrado un impulso propio a aquella relativización dinámica de las contradicciones que recibe el nombre de dialéctica idealista y que, en su trayectoria posterior, no conservará su carácter idealista puro.

4. Hegel no tolera, como hemos visto, nada separado, ningún concepto que no guarde afinidad con otro u otros. Por tanto, los conceptos genéricos o, mejor dicho, las formas generales de predicación o categorías no aparecen, en él, rígidamente alineadas como los cajones de un armario. Ni se hallan tampoco unidas por hilos artificiales o cubiertas de etiquetas, como los huesos de un esqueleto en el gabinete del anatomista. Se elimina con ello la esencia viva de la cosa, lo mismo que en el esqueleto aparecen eliminados el corazón, la sangre, los nervios del movimiento. Las categorías no son hechos ni objetos de orden superior, de los que pueda descartarse mentalmente el proceso de nacimiento y marcha. También ellas deben concebirse, por el contrario, según Hegel, como formas de un movimiento dialéctico que forma una unidad conexa, y su sucesión se determina por la significación, por la importancia creciente que van adquiriendo en este proceso de desarrollo. De aquí que, en el sistema hegeliano de las categorías, la que surge más tarde sea siempre la más alta y siempre, también, la más ricamente determinante y determinada.

Cierto que el día en que se derrama el primer alborear incierto del

concepto no es, como hegeliano día de la lógica o del mero ser en sí del espíritu, de los más soleados. Hegel llama a su lógica, a su reino de los conceptos, a veces, el «reino de las sombras»: es, muy en especial, más aún que el de la gramática y el de las matemáticas, el lugar en que el sujeto estudioso queda privado de los sentidos de la vista y del oído. No es que estas sombras sean sombras de muertos, como las del Hades de los griegos, posterior a la vida; esto convertiría la lógica, en rigor, en algo aposteriorístico, abstraído *a posteriori* de la existencia sensible. Haría de las categorías *universalia post rem*, para emplear la expresión usada por los escolásticos nominalistas y, por tanto, empíricos, conceptos generales que surgen después que las cosas concretas. Hegel, como apriorista que es, enseña sus categorías como un *prius* lógico del universo y, por tanto, como *universalia ante rem* o como *un Hades inicial y no final.*

La trabazón de las categorías es la trama lógica, el cañamazo en que van bordándose las formas del universo; por consiguiente, la dialéctica de las categorías precede a la dialéctica de sus formas cósmicas. Se repite y se colma en la riqueza del universo (por ejemplo, Hegel ha tratado su historia de la religión e incluso de la filosofía, en gran parte, paralelamente con la historia del «concepto» en la lógica). Pero el concepto hegeliano surge ya por sí mismo, precisamente como el plan del universo *ante rem* que es y que representa, a base de determinaciones especulativas puras. La lógica nos ofrece la verdad *ante rem* y, por tanto, desnuda de todo ropaje cósmico-material; nos ofrece, por ello mismo, «la verdad, tal y como es, sin envolturas». Hegel suprime, con ello, el Hades de la lógica incluso en el más alto de los cielos, y lo hace por medio de una fórmula que figura, indudablemente, entre lo más grandioso y, desde luego, entre lo más audaz que nunca se haya dicho. He aquí la definición que figura en la introducción a la *Lógica*:

> «La lógica debe concebirse, pues, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad desnuda, tal y como es. Podríamos, por tanto, decir que este contenido es la representación de Dios, tal y como Dios es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito.» (*Werke*, t. III, pp. 35 s.)

Es de destacar la semejanza entre esta frase y la de Goethe sobre la música de Bach, que permite oír, según él, lo que pasaba en el seno de Dios antes de la creación del mundo. Tanto en Goethe como en Hegel resuena el Reino de las Madres, es decir, los pensamientos divinos precósmicos o ideas primigenias, móviles e inmóviles, en el sentido de la doctrina plotiniana de las categorías *ante rem*. A esto se vinculó en el mundo cristiano la hipóstasis, ya tardía en la Biblia, de la

«Sabiduría de Dios» (*Proverbios*, VIII, 22), aquella Sabiduría, por tanto, que existía antes de que Dios creara nada y que El debe haber poseído precisamente al comienzo de sus caminos. De este modo, en la *Lógica* de Hegel resuena el *logos* cristiano y el neoplatónico; en el principio era el Verbo y no la Acción, y la doctrina del Verbo es simplemente una ontología preexistente. Todos los platónicos se ven así conducidos a esta gigantesca inversión del *posterius* abstracto en un abstracto *prius*, y en este sentido, el lógico Hegel es el último neoplatónico de la doctrina de las categorías. Sin embargo, a pesar de estos precursores, estamos ante la más formidable y también ante la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo: *el hombre, en la dialéctica de los conceptos puros de la razón, piensa los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo.*

Con lo cual, la filosofía hegeliana llega a la cúspide; el que la estudia tiene que hacer algo aquí. El estudio de la *lógica divina* no es más difícil que el de la *Fenomenología*, pero requiere más paciencia. Requiere el deseo incesante de respirar el éter puro y hasta de respirarlo a largas alentadas. Y nos encontramos, como el más sorprendente de los fenómenos, precisamente con lo contrario de lo que es el éter: ningún pensamiento que más descienda del cielo a la tierra, que más se preste a hacer ese descenso, que el de la lógica hegeliana. Hombres tan reacios a lo que fuese teología como Marx y Engels tomaron de esta lógica [2] **los conceptos más importantes *y los pusieron sobre sus pies* (por ejemplo, cambio, condición y existencia, mediación, reflejo, apariencia-fenómeno-esencia, contingencia-necesidad). Lenin consideró que todo marxista serio habría de estudiar esta lógica, y él mismo hubo de sumirse en los «pensamientos de Dios antes de la creación del mundo» y estudiarlos para beneficio del materialismo dialéctico.**

Y no son sólo los enlaces dialécticos hegelianos: también sus categorías reaparecen, en una parte bastante considerable, en la obra de Marx y Engels, claro está que no como una familia celestial apriorística, pero sí como una familia material. Las categorías son, en Marx y Engels, las formas de existencia que revisten en cada sociedad las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. Claro está que de aquí se desprende, a diferencia de la lógica hegeliana del «de una vez y para siempre», la consecuencia de que cada sociedad históricamente dada posee su sistema propio de categorías, ya se desarrolle o no de un modo consciente. Y asimismo se desprende de aquí que la categoría primaria, que se llama relación y de la que las demás no son más que otras tantas proyecciones, es también una categoría histórica y cambiante, como lo son, en Hegel, los distintos miembros de la relación.

Así como cada sociedad presenta una estructura ética o estética

diferente, así también revela una distinta teoría de categorías. De ahí que nunca haya habido en la historia, ni puede haberla jamás, una ontología del «ente verdadero» independiente del conjunto de la situación social global. Precisamente, la diversa estructura de las relaciones fundamentales (del hombre al hombre y a la naturaleza) hace tan diversas las teorías categoriales del pensamiento primitivo, antiguo-oriental, antiguo, feudal y capitalista, y esto a pesar de los modos en que estas teorías han sido y son recibidas, con sus malentendidos y con elaboraciones ulteriores de lo heredado.

La *Lógica* hegeliana representa, por tanto, la colección completa, aunque mistificada, de las categorías dominantes en la última de las sociedades que han existido, en la sociedad burguesa. De este modo, aunque no sea, ciertamente, una Minerva anterior al mundo, surgida de la cabeza de Júpiter, una *protosofía* cuyo saber haya preformado el mundo hasta el final de sus días, sí podemos decir que ha recorrido y registrado el *globus intellectualis*, lo mismo que Hermes, el dios de los caminos y las mediaciones; y este globo intelectual es el globo específico que el mundo europeo viene habitando desde hace quinientos años.

De este modo, la *Lógica* hegeliana nos suministra, en muchas de sus partes, un instrumento sin igual para comprender las formas de las relaciones sociales desde la época del Renacimiento, y con ellas, las líneas generales del mundo correspondiente. **Tal es, de suyo, como se ha dicho, la lógica de Hegel; pero en razón de la grandeza y elevación de su origen, en razón del panorama global de tendencias que proporciona, muestra además su otra cualidad verdaderamente filosófica que la hace ser algo más que una mera colección de categorías de la razón burguesa.** Y no sólo las de esta sociedad y este mundo, pues siendo una filosofía, como Hegel dice, su época captada en pensamientos comprende también, a tono con esta época, las anteriores, «superadas» en ella, y a la que inmediatamente habrá de seguirla y que se mueve ya en sus entrañas. He aquí por qué la *Lógica* de Hegel no sólo mire continua y sorprendentemente de reojo a la historia de los conceptos, en que la humanidad decanta su manera de pensar, precisa sus circunstancias, sino que, además, contribuya a determinar, partiendo de los «pensamientos de Dios antes de la creación del mundo», el pensamiento del *logos* de épocas futuras, el cual no se halla ya separado de la realidad cambiante y apenas si puede, por tanto, llamarse el *logos*. Y esto, precisamente, porque el mundo real aún no ha sido creado del todo, ni mucho menos, porque el séptimo día, durante el cual descansaría Dios, **como si ya lo hubiera creado todo perfectamente,** brilla por su ausencia.

5. La *Lógica* hegeliana condensa el contenido de los pensamientos

de su época en tres partes: el libro del Ser, el libro de la Esencia y el libro del Concepto. Estas tres partes corresponden a los tres términos fundamentales de la dialéctica, el ser en sí inmediato, el ser fuera de sí (la relación consigo mismo a través de la relación con lo otro), el ser para sí (que es idéntico consigo mismo en lo otro). Estas tres partes se subdividen, a su vez, dialécticamente, hasta llegar a los últimos detalles o a las últimas ramificaciones de la determinación.

El *libro del Ser* desarrolla la cualidad, la cantidad (determinación de magnitud, que, como tal, es indiferente con respecto a la cualidad) y la medida (cantidad cualitativa, es decir, cantidad de la que depende la cualidad).

El *libro de la Esencia* refleja el ser en sí mismo, de tal modo que lo mismo es fuera de sí que se da a la historia de adentrarse en sí mismo. En correspondencia con la capa del ser fuera de sí o del desdoblamiento, esta parte de la *Lógica* se desarrolla como formada por una serie de determinaciones reflejas. Se divide en la teoría de la esencia como tal, que aparece primeramente en lo otro, la teoría del fenómeno, es decir, de la apariencia llena de esencia y no privada de ella, y por último, la teoría de la realidad, o sea, de la manifestación total y adecuada de la esencia (con las correspondientes categorías de sustancia, causalidad e interacción). **La esencia de una cosa es a un mismo tiempo su unidad y su diferencia, pero de tal modo que esa esencia se acredite a la vez como la unidad de esas diferencias, como su mediado despliegue.** El libro de la Esencia es la parte de la *Lógica* hegeliana que con mayor exactitud refleja el concepto de la relación propio del desarrollo. Indica con la mayor sutileza los momentos por medio de los cuales una cosa entra en la existencia y en la realidad, partiendo de su fundamento, de su fundamento determinante, de la totalidad de sus condiciones.

El *libro del Concepto* hace que la esencia, después de recorrer todo el campo del ser fuera de sí y de pasar por la reflexión, llegue a los dominios del ser para sí. Este lógico para sí se desarrolla, primero, como un concepto subjetivo o formal, en seguida como el objeto o la objetividad, distintos del concepto, y, por último, como la infusión de la idea en el concepto. Hegel hace entrar en el concepto formal algunos elementos procedentes de la lógica aprendida en la escuela (la tabla de los juicios, las figuras del silogismo). En la objetividad, es decir, en «la perfecta independencia de lo múltiple y en la falta no menos grande de independencia de ello», aparecen como objetos del pensamiento el proceso mecánico y químico y la adecuación al fin o teleología.

En la idea, es decir, en «el concepto inmanente al objeto, identificado de un modo absoluto consigo mismo», se construyen sucesivamente las ideas de la vida, del conocer, de lo bueno. Y

también aquí, en la *Lógica*, rige el *omnia ubique*; más aún, ya la primera trinidad dialéctica del libro del Ser, el Ser, la Nada y el Devenir, encierra *in nuce* toda la *Lógica* hegeliana. Y del mismo modo, la idea absoluta del final no es, a su vez, otra cosa que la perfecta relación consigo mismo del simple ser o del comienzo que ahora, después del desencadenamiento de las fuerzas productivas abstraídas, se restaura como algo colmado.

6. Es cierto que el comienzo de la *Lógica* aparece expresado, en Hegel, con una afirmación que nos parece completamente brusca: «El ser y la nada son lo mismo.» Pero esta aparente brusquedad no lo es, realmente, sino, por el contrario, el gusto de comenzar con el menor ruido posible, con un áspero *pizzicato*. Hegel entiende por el *Ser*, en esta su primera fase, el *es* absolutamente vacío, que no es, por este vacío de contenido, otra cosa que la *Nada*. Ambas cosas son una y la misma, y no son, sin embargo, lo mismo, como revela la perplejidad del pensamiento al tropezarse con esta su primera forma abstracta. El ser vacío y la nada vacía son inseparables e indivisibles, pero su naturaleza es tal que «cada uno de ellos desaparece en el contrario». Esta desaparición del uno en el otro añade al ser y la nada, en Hegel, el tercer momento, el momento de enlace dialéctico: el Devenir. El Devenir es la unidad del Ser puro y la Nada pura; pero como ninguna unidad permanece, y menos que nunca en esta primera célula de la dialéctica que aquí se describe, tenemos que también la unidad relativa del Devenir se divide a su vez. Como transición del Ser a la Nada, el Devenir es muerte y, como transición de la Nada al Ser, nacimiento; la nueva unidad de ambos es la existencia, el tercer término formado por el nacimiento y la muerte.

Hegel intenta, sin embargo, pensar en el comienzo así desarrollada la Nada, el vacío total, esta antiquísima cruz del pensamiento, alumbrándolo de rechazo con el Ser puro igualmente vacío. Es decir, con un Ser que no irrumpe, a fuerza de exceso de luz y de plenitud, en la Nada, haciendo de una vez para siempre insegura la noche. El «¡Hágase la luz!» es aquí una voz extraordinariamente apagada, y su *pianissimo* se une, en el arranque del comienzo, con lo que la Nada tiene de inaudible e invisible: «La luz pura y la tiniebla pura son dos vacíos iguales.» De otra parte, la Nada se mantiene, como segundo miembro del Ser y de la trinidad, en toda la dialéctica hegeliana. Se mantiene como lo negativo o la contradicción, como lo incitante y subversivo y, a veces, como lo mefistofélico, como lo llamado a suplir el acicate dinámico que, como se ha visto, falta en el espíritu puro, en la lógica pura.

Otro criterio de la *Lógica* hegeliana, menos sorprendente que este del Ser y la Nada, pero más conocido, es el que se refiere al *cambio de*

la cantidad en calidad, que figura también en el libro del Ser, en la categoría de la Medida. El agua, a fuerza de enfriarse o calentarse, llega a un momento en que deja de ser agua para convertirse, de repente, en hielo o en vapor. He aquí otro ejemplo observado por Napoleón (y que Engels cita en el *Anti-Dühring*): «Dos mamelucos valían, incuestionablemente, por tres franceses; cien mamelucos valían tanto como cien franceses; trescientos franceses podían ya, generalmente, más que trescientos mamelucos.» La cantidad, a medida que aumentaba, iba convirtiendo el tropel de caballos y jinetes franceses en una nueva calidad: la caballería militar francesa.

Hegel llama al punto en que se produce este salto de la cantidad en calidad el «punto nodular»: se forma, «de este modo, una línea nodular de masas en una escala de menos a más y de más a menos». Esta teoría está llamada a adquirir una importancia clásica en la teoría y la práctica posteriores del socialismo científico, como uno de los factores más importantes del «álgebra de la revolución». La ley del cambio cualitativo determina el cambio de cualidad de un taller en una fábrica; de una determinada suma de valor en capital; del capitalismo mediano, con libre competencia, en capitalismo monopolista. En efecto, la cantidad de éste (los consorcios, los trusts) no dejan subsistir nada de la anterior cualidad, de la libre concurrencia, del mercado libre, del libre juego de la vida individual y de otras «posibilidades ilimitadas»; aparece, así, la nueva cualidad: el capitalismo de Estado. Del mismo modo, la ley del cambio anuncia el final de la cualidad total de una época exageradamente tensa; no sólo porque, como vulgarmente se dice, las cosas se ponen muy feas antes de arreglarse, porque la soberbia es el paso hacia la ruina y el fascismo el punto de transición hacia el final, sino porque la cantidad superviviente hace que crezca especialmente la contradicción con ella. Porque crece, al mismo tiempo, la negatividad, que Hegel llama «la vuelta en el movimiento del concepto».

Véase, pues, cuán instructivamente conduce la *Lógica* hegeliana del pensamiento abstracto al pensamiento vivo, de lo que hay en ella, conforme a su programa, de anterior al mundo a los cambios mundiales. Y téngase en cuenta que la «línea nodular de masas», aunque sea lo más conocido y, por decirlo así, lo que más salta a la vista, no es, ni mucho menos, lo más importante en este libro de los conceptos. Lo más importante de él se encuentra en la teoría de la Esencia, que es la parte utilizable una y otra vez, pues es la que enseña a penetrar, por debajo de la superficie de los fenómenos, en los desarrollos dialécticos que se reflejan en la superficie. Y nos enseña, a la vez, la química histórica o la meteorología del nacimiento, en que «las cosas surgen a la existencia». El *logos* de estas mediaciones de existencia y realidad sería siempre importante aunque la lógica sólo

hubiese de admitirse como un diagrama metodológico de la forma material y cambiante de existencia, es decir, aunque el objeto de la lógica no se llamase ya *logos*.

7. Las determinaciones del Ser, la Nada y el Devenir y del cambio cualitativo siguen formando parte de la teoría del Ser. Son, en este sentido, solamente los aledaños de lo que constituye el verdadero centro de la *Lógica* hegeliana: la «teoría de la Esencia». Los múltiples episodios dialécticos en el Ser lógico son todos ellos, en Hegel, todavía, episodios y relaciones dentro de la inmediatez. Cada determinación sigue apareciendo aquí como algo separado y de por sí frente a las otras. En cambio, en la Esencia, como lo mediado *unitariamente*, se opera ya una autodiferenciación. Por eso, en la lógica de la Esencia no rige ya tampoco la negación simple, sino la negación que recae sobre sí misma: la reflexión o, más exactamente, la *automediación de la Esencia en el fenómeno.*

La distinción entre la esencia y el fenómeno es, de por sí, una distinción que hasta la conciencia no filosófica conoce y con la que se halla familiarizada desde hace mucho tiempo. Empieza desde el momento mismo en que se llama «apariencia» a cualquier fenómeno engañoso de los sentidos, por ejemplo, a la refracción de un palo introducido en el agua; «en verdad», «esencialmente», el palo no se halla roto, como parece. Frente a otras clases de fenómenos, concretamente los sociales, la Esencia no tarda en adquirir una tónica de lucha, como ocurre en los sofistas, en los cínicos y, últimamente, *mutatis mutandis*, en Rousseau: surge así como «naturaleza», frente a las normas «convencionales», arbitrarias, impuestas por los poderosos. El derecho natural revolucionario maneja todo él un concepto de la esencia que contrasta con el del fenómeno y que sirve de pauta para criticarlo; el fenómeno es, aquí, el derecho vigente, obra de la historia, mientras que la esencia transcribe los postulados y las esperanzas (los ideales) de otro grupo social.

Claro está que la tensión entre la esencia y el fenómeno puede perder también toda su fuerza eléctrica por envolver un excesivo dualismo, por abrir un abismo demasiado grande entre el mundo terrenal y el mundo esencial: es lo que ocurre en Platón. Y puede, asimismo, acontecer que la tensión sea amortiguada armoniosamente por efecto de una unión demasiado estrecha: así sucede, parcialmente, en Aristóteles y más tarde en Santo Tomás de Aquino, que media jerárquicamente entre el mundo y Dios («el Ser Supremo»), como sucede también, evidentemente, en el propio Hegel. En Spinoza nos encontramos, incluso, con que todo el mundo de los fenómenos, cuando se lo concibe adecuadamente, aparece iluminado de plano por el sol de la Esencia, que este filósofo llama sustancia. En

la metafísica aristotélica la Esencia aparece, igualmente, muy involucrada en el grupo mecánico, químico u orgánico de que se trate, como su idea-forma o entelequia, pero por lo mismo ya no se halla abstracta y sin mediar. También desde el punto de vista de la lógica de la Esencia, vemos que el progreso que Aristóteles representa respecto a Platón es el de que lo peculiar o la idea-forma se desarrolla de un modo fenoménico. De este modo, pese a todo lo que hay en él de enlace demasiado empírico-inmediato, *Aristóteles hace que sea fecunda, es decir, genética*, por vez primera, la relación entre el fenómeno y la esencia: entre el fenómeno y la esencia se interpone, ahora, el concepto relacional del *desarrollo* concreto.

Pues bien, este concepto relacional es precisamente el que triunfa en la lógica hegeliana de la Esencia, la única dialéctica genética de cambios que se conoce entre la esencia y la manifestación. **La esencia, pues, es lo que necesariamente parece, aparece y es mediado. Tiene que llegar a su mundo, del que se halla grávida por partenogénesis, según Hegel, y del que no se encuentra separada.** Por eso, no debe confundirse en modo alguno esta Esencia hegeliana con la famosa «cosa en sí», ni con la kantiana ni, menos aún, con la schopenhaueriana, expresada en los mismos términos. También en Hegel aparece la cosa en sí, y no de vez en cuando, sino por todas partes: es, como ya señalábamos antes, el ser en sí directamente percibido, que es simplemente un ser para nosotros; no puede ser mayor, pues, la diferencia con respecto al concepto límite y transcategorial de Kant. Si las categorías lógicas, según Hegel, no se refieren a la cosa en sí, o sólo se refieren a ella sin desarrollarse, es, pura y simplemente, porque ésta es todavía, con respecto al pensamiento, algo externo y totalmente abstracto. Más aún, Hegel llama a esto un vacío artificial, que nace cuando nos abstraemos de todo pensamiento determinado: «Por eso se asombra de leer tantas y tantas veces que no se sabe lo que es la cosa en sí, cuando nada hay más fácil que esto.» (*Enciclopedia* § 44.)

La Esencia, por el contrario, es una plenitud compleja y la hace brotar. Hasta tal punto no pende el velo de Isis sobre la cosa en sí hegeliana, que en la *Lógica,* y ya antes en la *Fenomenología*, se la cita en los más diversos lugares directamente como prototipo de desnudez y ausencia de interés: «*El sujeto sin predicado es lo que en el fenómeno la cosa sin propiedades, la cosa en sí: un fundamento vacío e indeterminado.*» (*Werke*, t. V, p. 72.) En cambio, la Esencia constituye, sucesivamente, el fundamento absoluto y determinado, la condición del fenómeno y, sobre todo, un contenido lógico que no se ve nunca harto de salir del ser en sí abstracto para plasmarse en el manifiesto ser fuera de sí: «la Esencia —dice Hegel— es la verdad del fenómeno».

Y esto de modo que hace que las determinaciones choquen y surjan en este caso con más vigor y también con mayor dificultad que en cualquier otro. La lógica de la Esencia es, para Hegel, el *organon* de la historia dialécticamente concebida; aquí es donde hay que buscar sus más importantes conceptos genéticos mediadores. Y es precisamente así porque la Esencia, con arreglo a su última determinación refleja, se determina y se cancela a sí misma como fundamento; y cancelación de fundamento es manifestación. La cosa brota y se manifiesta partiendo del fundamento: «La cosa no es fundamentada o puesta por él de tal modo que el fundamento siga debajo, sino que, al ponerla, el fundamento se mueve alejándose de sí y desaparece, sencillamente.» (*Werke*, t. IV, pp. 117 s.)

La autodiferenciación de la Energía en y para los fenómenos de la realidad es la superación de la Esencia ya en la realidad y no, como Hegel establece en la teoría del Concepto, expuesta a continuación, en la libertad o la subjetividad del concepto. Claro está que, de este modo, no queda en la Esencia, para Hegel, un resto rezagado, no desarrollado, ni queda tampoco en el fenómeno, que tiene tras sí un fundamento completo (la plenitud de sus condiciones), en última instancia, ningún margen de posibilidades.

Como realidad, el fenómeno es la manifestación totalmente adecuada de la Esencia; de aquí que muestre, en todas sus relaciones esenciales, una necesidad racional, absoluta. Con lo cual queda lógicamente preformado, sin duda alguna, lo que en Hegel no sólo hace surgir la historia, sino que la convierte, a la postre, en algo superfluo: la mediación del fundamento es perfecta y el mediador ha aparecido de largo tiempo atrás. El fundamento de la Esencia se ha agotado al derramarse sobre el universo, pero de tal modo que ello, por notable que parezca, no suscita en el filósofo, por lo que se refiere a la creación por la esencia, ningún estado de melancolía, sino, por el contrario, el estado de paz y tranquilidad que sigue a la venturosa realización de un trabajo.

El espíritu del mundo ha realizado su trabajo: la dicha de esta conseguida mediación esencial es refleja, proyectada desde la *Lógica*, en todo el templo de la filosofía hegeliana. Salvo allí donde la *Lógica* mira a aquella parte de los fenómenos aún no mediada del todo, a aquella parte que el propio Hegel no considera como enteramente «verdadera» y «esencial». Tal ocurre, en él, con los elementos aislados y puramente anecdóticos de la historia, otros tantos «juegos marginales fortuitos», y con mayor razón aún con todos los abortos históricos, con esos «gusanos, insectos y demás bichos» sobre los que el *logos* de la mediación absoluta vuelca la copa de su cólera, es decir, de la no mediación.

Estas negatividades no moran tampoco, como pudiera creerse, en

ciertos intersticios de las categorías lógicas, como si lo «no esencial» tenido por no verdadero encontrara aquí cobijo lógico, pues en estos intersticios, si se nos permite la frase, sólo anida, en Hegel, el cambio discontinuo, el salto de una categoría a otra. Y las negatividades no adquieren tampoco un carácter necesario en la «esfera de la diferencia», que Hegel señala, en rigor, como negación, pues ésta (el «fermento del dolor y de la contradicción») es un vehículo dialéctico y no un atraso lógico.

Por tanto, el antiquísimo carácter de valor de la Esencia se trasluce, en Hegel, por doquier, a pesar de su juicio sobre los fenómenos como pretendidamente «no esenciales». Y muy claramente allí donde ensalza expresamente el trabajo humano, es decir, la concretización de la lógica esencial genética como una «esencialización», por ejemplo, en la teoría del Estado y, abiertamente, en la del arte. Basta comparar dos pasajes, uno tomado de la lógica de la Esencia y otro de la *Estética*; ambos mantienen en pie el carácter combativo, es decir, el carácter de valor de la Esencia, con su modo propio, y ambos se complementan entre sí. Uno de esos pasajes se refiere a la diferencia entre la superficie que aparece sin mediación y la profundidad mediada lógicamente, y dice así:

> «Cuando, por tanto, se afirma que todas las cosas tienen una esencia, se predica que no son, en verdad, tal como se muestran de inmediato.» (*Werke*, t. VI, pp. 224 s.)

El otro pasaje hace del artista, como creador de la esencia, un poder relativamente soberano dentro de su campo, frente a los fenómenos naturales:

> «El arte, al retrotraer a esta armonía con su verdadero concepto [el concepto es la verdad de la Esencia] lo que en las otras manifestaciones de la existencia aparece maculado por lo fortuito y lo externo, deja a un lado todo lo que en el fenómeno no corresponde a ella, y sólo esta purificación le permite crear el ideal.» (*Werke*, t. X[1], p. 200.)

No siempre en Hegel la Esencia significa un brotar entero del fundamento, sino que presenta el innegable carácter de algo que en el fondo se mantiene dentro de sí, sin manifestarse. Lleva implícita de antiguo la tensión con la que la «esencia» se manifiesta frente a la «existencia» desde el punto de vista gnoseológico, jurídico e incluso, y no en último lugar, religioso. No importa que la «esencia», desde Platón hasta Tomás de Aquino, volviese a cobrar un carácter óntico; que, por tanto, permaneciese aún no comprendida en su esotérica no manifestación —por virtud de su hipóstasis en un *ens realissimum* místico-supraterrenal.

Sin embargo, no debe olvidarse que la *Lógica* de Hegel no es otra

cosa que el *organon* de la efectiva mediación esencial, el instrumento del concepto en sí, y no obra de las concreciones del universo que son fuera de sí y para sí. Aunque estas concreciones, en la filosofía hegeliana, sólo sean, a su vez, las del *logos*, la tantas veces entorpecida e interrumpida formación del mundo impide a Hegel, desde luego, representarse plenamente su filosofía real como duplicación (o materia ejemplar) de su *Lógica*. Como *organon*, la lógica de la Esencia se mantiene como escuela de todo concienzudo pensamiento, aunque el mundo, más aún, aunque la misma Esencia no sea de por sí *logos*. Y tanto más cuanto menos espiritual sea, a lo que apuntan precisamente las durezas y dificultades de su desarrollo lógico-genético, un algo que, en el fondo, y precisamente en él, no se halla aún mediado consigo mismo, un factor de intensidad todavía indeterminado tanto más acá como más allá de los intentos lógico-históricos de determinación y objetivación. La Esencia del universo, esencia fundamentalmente propulsora y en última instancia material, es un algo intensivo y no un algo lógico; la lógica es para Hegel solamente la clave, del mismo modo que la teoría es la clave para la práctica. A este algo intensivo se refieren también en Hegel, *malgré lui*, todas las categorías de la determinación lógica, pero sin coincidir con él, pues es algo existencial y material. La lógica de la Esencia demuestra, a pesar de todo, en muchas sagaces y gigantescas miradas llenas de luz, cómo (aunque no dónde) recoge el mosto que es, o que pudiera ser, esa *x* de la Esencia que va hasta su propio fondo y se desfonda. **Este mosto o fundamento de todas las cosas es la materia; de ella surgen las formas en las que esa misma materia se organiza, se manifiesta y se forma siempre de nuevo.**

TEXTOS

Una red universal, no una camisa de fuerza

Pensamiento en devenir:

> «El concepto se engendra sobre la marcha y no puede, por tanto, enviarse por delante.» (*Werke*, t. III, p. 27.)

*

No camisa de fuerza:

> *«Sabéis amaestrar el espíritu*
> *Y meterlo en una camisa de fuerza...*
> *Ocurre, cierto es, en la fábrica de pensamientos*
> *Lo mismo que en los telares de palanca,*

Donde una pisada mueve miles de hilos:
Las lanzaderas van y vienen,
Los hilos fluyen sin que los veamos
Y un golpe crea miles de enlaces.»
(*Fausto*, acto I, cuarto de estudio.)

Contra la lógica puramente formal **que se mantiene escolástica y cuyo contenido no se mueve:**

«Las determinaciones no parecen moverse en su solidez y sólo entran en relación externa las unas con las otras. Y como, en el juicio y en el raciocinio, las operaciones tienden, principalmente, a retrotraerse a lo cuantitativo de las determinaciones y a basarse en ello, todo descansa aquí sobre una diferencia externa, sobre una mera comparación, todo se convierte en un procedimiento puramente analítico, en una serie de cálculos al margen de los conceptos.» (*Werke*, t. III, p. 39.)

*

Lógica como red del mundo, es decir, como teoría de las categorías, como teoría [3] **del plan universal, a la vez tejido y entretejido:**

«Esta lógica contiene el pensamiento, en la medida en que éste es, al mismo tiempo, la cosa en sí misma, o la cosa en sí misma en la medida en que ésta es el pensamiento puro... Anaxágoras es ensalzado como el pensador que primero expresó la idea de que el *nus*, el pensamiento, es el principio del universo. Pone, con ello, los cimientos de una concepción intelectual del universo cuya forma pura tiene que ser, necesariamente, la lógica.» (*Werke*, t. III, pp. 35 s.)

Método lógico como acompañamiento vivo [4] por el camino de la razón:

«Para que este esqueleto de la lógica adquiera vida y contenido gracias al espíritu, su método tiene que ser el único por medio del cual puede llegar a convertirse en una ciencia pura; ...pues el método es la conciencia acerca de la forma del automovimiento interior de su contenido.» (*Werke*, t. III, pp. 40 s.)

*

El capítulo primero de la *Lógica* hegeliana es ya la obra misma *in nuce*:

«El Ser, lo inmediato indeterminado es, en realidad, la Nada, nada más ni menos que la Nada... La *Nada* es, por tanto, la misma determinación o, más bien, indeterminación y, por tanto, lo mismo que es el Ser puro... La verdad no es el Ser ni la Nada, sino el que el Ser no se trueca, sino que se ha trocado ya en la Nada y la Nada en el Ser. Pero

la verdad es también que el Ser y la Nada no son lo mismo, que se distinguen de un modo absoluto, a pesar de lo cual no se hallan separados y son inseparables y cada uno de ellos desaparece inmediatamente en el otro, en el contrario a él. Su verdad es, por tanto, el movimiento de la desaparición inmediata del uno en el otro, el *devenir*.» (*Werke*, t. III, pp. 78 s.)

*

Abolición de la fatal y falsa categoría de lo gradual:

«En la naturaleza no existen saltos, se dice; y la concepción corriente, cuando quiere comprender cómo nacen y fenecen las cosas, cree ver en ello un gradual surgir o desaparecer. Se ha demostrado, sin embargo, que los cambios del ser, en general, no son solamente la transición de una magnitud a otra, sino el tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo, y a la inversa, la formación de un algo distinto, una ruptura de lo gradual y un algo cualitativamente distinto con respecto a la existencia anterior.» (*Werke*, t. III, p. 450.)

Por consiguiente, según esta importante concepción, preñada de consecuencias, lo gradual afecta «solamente a lo externo del cambio, no a lo que hay en él de cualitativo». Con lo cual Hegel aclara más todavía, lógicamente, la diferencia entre evolución y revolución entre los fabianos («transición pacífica»), digamos, y los marxistas.

*

Madurez (cumplimiento) de las condiciones e imposibilidad de demostrar la secuencia del éxito o, en su caso, del día de la resurrección, **como dice Marx en el *Manifiesto comunista* refiriéndose literalmente a esta premisa hegeliana:**

«Cuando se dan todas las condiciones de una cosa, ésta empieza a existir. La cosa es antes de que exista; y es, en primer lugar, como esencia o como algo incondicionado; en segundo lugar, tiene existencia y es algo determinado, de una parte en sus condiciones, de otra parte en su fundamento... Esta inmediatez mediada por el fundamento y la condición e idéntica consigo misma por la cancelación de la mediación es la existencia.» (*Werke*, t. IV, pp. 116 s.)

Ahora bien, la existencia, en cuanto esencialmente devenida, es *fenómeno*:

«El fenómeno es lo existente, mediado por su negación, la cual constituye su consistencia. (...) El fenómeno es primeramente la existencia en cuanto mediación negativa consigo mismo, de suerte que lo existente se halla mediado consigo mismo por su propia inconsistencia, por otra cosa, y de nuevo por la inconsistencia de esta otra cosa. Ahí se contienen, primero, el mero aparecer y desapa-

recer de ambas, el fenómeno inesencial; en segundo lugar, también la permanencia, o sea, la ley, el fenómeno esencial. (...) La ley, pues, no está más allá del fenómeno, sino inmediatamente presente en él; el reino de las leyes es la imagen inmóvil del mundo existente o fenoménico. (...) El reino de las leyes es el contenido inmóvil del fenómeno; éste es aquél, pero representándose en un cambio móvil y en cuanto reflexión en otra cosa.» (*Werke*, t. IV, pp. 146 s.)

La *realidad* es la unidad de la esencia y del fenómeno; sus relaciones «absolutas» son la sustancialidad, la causalidad y la acción recíproca:

«La lluvia es causa de la humedad, que es su efecto; la lluvia moja, es una proposición analítica; esta misma agua, que es la lluvia, es la humedad. (...) Si el movimiento de un cuerpo es considerado como efecto, la causa de este movimiento es una fuerza impulsora; pero es el mismo *quantum* de movimiento que está presente antes y después del impulso. (...) En relación con esta tautología (...) es preciso destacar aún la inadmisible aplicación de la relación de causalidad a las relaciones de la vida físico-orgánica y de la vida del espíritu porque lo que actúa sobre lo viviente es determinado, modificado y transformado por éste de un modo autónomo. (...) En la historia se encuentran generalmente en juego masas e individuos dotados de espíritu en una relación de determinación recíproca, (...) de modo que la acción que desemboca en la causalidad finita, en el progreso malamente infinito, queda invertida y llega a ser una *acción recíproca* que vuelve sobre si misma y es infinita.» (*Werke*, t. IV, pp. 227-239.)

*

Necesidad externa (lo mismo que lo fortuito), necesidad interior (unidad de ocasión y resultado), necesidad absoluta (equivalente a libertad), expuestas a la luz de la filosofía de la religión:

«La necesidad *externa* es, en rigor, la necesidad fortuita... Las circunstancias que brindan la ocasión son inmediatas y como, desde este punto de vista, el ser inmediato no tiene más valor que el de la posibilidad, tenemos que las circunstancias son de las que pueden ser o no ser... Una teja cae de un tejado y mata a una persona: la caída de la teja y su choque con la persona podrían haber ocurrido o no... Las causas condicionantes y los resultados son distintos: la teja que cae, la persona muerta del golpe, encierran un contenido completamente distinto, sale algo completamente diferente al resultado que se puso.» (*Werke*, t. XIII, p. 15.)

«La necesidad *interior* consiste, por el contrario, en que se distingue todo lo que se presupone como causa, motivo, ocasión, el resultado corresponde a uno y la necesidad forma una unidad completa. Lo que, movido por esta necesidad, acaece es de tal modo que no puede resultar otra cosa de los supuestos de que se parte, sino que el proceso

es siempre el de que el resultado acuse lo que de antemano se supuso, que coincida con ello y se encuentre en ello mismo... El resultado es la colección de lo que las circunstancias entrañan y la manifestación de este contenido como forma.» (*Werke*, t. XII, pp. 16 s.)

«Finalmente, la necesidad *absoluta* es y encierra en sí misma la libertad», pues es, precisamente, el marchar por sí mismo; es, sencillamente, algo para sí, no depende de otra cosa, su acción es la libre, pues no hace sino marchar al compás de sí mismo, su proceso consiste simplemente en el encontrarse uno mismo, y esto es, precisamente, la libertad. Esto no se concibe, sin embargo, como *amor fati:*

«La creencia de someterse a la necesidad, como la profesaban los griegos y todavía la profesan hoy los mahometanos, encierra dentro de sí, indudablemente, la libertad, pero es, simplemente, la libertad formal que es en sí; ante la necesidad no prevalece ningún contenido, ningún propósito, ninguna determinación, y en ello consiste su falta.»

Sólo como algo comprendido se revela la necesidad como libertad: la necesidad externa (ciega) se contempla hasta el fondo cuando se la comprende, la interior y la absoluta se afirman al ser comprendidas, con lo cual se media para el hombre el meollo de la cosa, el *fin.*

«El concepto de la necesidad externa y el de la adecuación al fin son antitéticos; el fin [en la necesidad interior, absoluta] es, por el contrario, lo permanente, el acicate, lo activo, lo que se realiza.» (*Werke*, t. XII, pp. 19 ss.)

[5] **El fin externo no es ni siquiera un fin; sólo lo es aquel que resulta mediado, realizado, en la cosa por un medio. Con lo cual el medio, a veces, en tanto que elemento roturador, puede ser más honorable que el fin terminal al cual sirve.** La adecuación exterior a un fin (subjetivamente lograda) es falsa y vacía, pero inmanente; la adecuación al fin que actúa en las cosas como causa final es real y puede emplear las causas como medios. Por consiguiente, mecanismo y teleología no son términos antagónicos, que se excluyan entre sí, sino momentos de uno y el mismo movimiento dialéctico:

«Lo característico del mecanismo es que, cualquiera que sea la relación existente entre las cosas unidas, esta relación es ajena a ellas, una relación que no afecta a la naturaleza de esas cosas, y aunque éstas parezcan hallarse enlazadas en unidad, ésta es puramente aparente y no pasa de ser una combinación, una mezcla, un montón, etc. El mecanismo espiritual consiste, lo mismo que el material, en que las partes relacionadas en el espíritu sigan siendo partes exteriores entre sí y con respecto a él.» (*Werke*, t. V, p. 180.)

«La relación de fin se ha revelado como la verdad del mecanismo.» (*Werke*, t. V, p. 210.) «Pero el fin no se mantiene solamente al margen del proceso mecánico, sino que se mantiene dentro de él y lo

determina.» (*Werke*, t. v, p. 226.) «La teleología ha sido acusada tantas veces de pueril porque la relación de fin aparece en ella como algo externo y, por tanto, fortuito.» (*Werke*, t. v, p. 212.) «Por consiguiente, el fin que actúa por su medio no debe determinar el objeto inmediato como algo externo, sino hacer que suba por sí mismo a la unidad del concepto; o bien, aquella actividad externa del fin a través de su medio debe determinarse como mediación y suspenderse.» (*Werke*, t. v, pp. 224 s.)

*

El omega o el final no es, principalmente en la *Lógica* hegeliana, otra cosa que el alfa informada y se retrotrae a este comienzo. [6]

«Cabe, pues, afirmar que en la actividad teleológica el final es el comienzo, la consecuencia el fundamento y el efecto la causa, que esta actividad no es sino un devenir de lo ya devenido.» (*Werke*, t. v, p. 228.)

Y esto es aplicable a todas las funciones categoriales, todas las actividades determinantes de la *Lógica* hegeliana. Esta lógica enseña la fuerza del salto y de lo nuevo a través de transiciones en todas partes y, al mismo tiempo, en ninguna, pues el salto tiene como forma de movimiento el círculo. Lleva del ser en sí del comienzo al ser en y para sí del final, que es también el comienzo. Lo primero no desaparece sino en tanto que lo último es nuevamente lo primero, que era ya un material totalmente lógico. En conjunto, no existe ningún salto, ninguna sorpresa, ningún trueque de lo lógico en algo totalmente distinto, a saber: en lo que busca, en lo intensivo de cada «comienzo»; la lógica no cesa jamás.

«Por donde también en la idea absoluta retorna la lógica a esta unidad simple que es su comienzo; la inmediatez pura del Ser, en la que, al principio, toda determinación aparece como apagada o eliminada por la abstracción, es la idea, que ha llegado a través de la mediación, es decir, de la superación de éste, a su correspondiente igualdad consigo misma.» (*Werke*, t. v, pp. 342 s.)

El en-sí de la idea, que es en lo que consiste en conjunto la lógica de Hegel, ha dado fin de este modo al plan del mundo, lo ha descrito en su órbita y lo ha cancelado. Así, la colección de las categorías de la razón humana en su desarrollo histórico queda situada cronológicamente en los tiempos inmemoriales de un alfa del mundo; en ese perfecto precosmos de aprioris tiene, naturalmente, un lugar tranquilo.

XI. EL TRANSITO A LO REAL: LA «ENCICLOPEDIA»

«¡Ojalá que todo lo que yo sea capaz de hacer todavía se ajuste siempre a lo que usted ha fundado y construido!»

Goethe a Hegel, mayo de 1824.

1. HASTA AQUÍ lo que se refiere al llamado pensamiento puro en sí. Es bastante frecuente falsear y restringir infundadamente la personalidad de Hegel, presentándolo como simple urdidor de conceptos. Como si, con la tela de araña, no hubiera sabido captar y adquirir también a lo que vuela dentro de ella. Tan falsa es esta concepción que Hegel se burló siempre del pensamiento que no tiene otro fin que el pensar. Los conceptos hegelianos tenían ojos y este filósofo se halló dotado desde el primer instante de un talento enciclopédico, no sólo por la vastedad de los horizontes que ante su mirada se abrían, sino también por la materia mundana incesantemente manejada por su espíritu. En vez de las supuestas nieblas, de la vaga e inaprehensible atmósfera que a Hegel se le atribuye, la teoría hegeliana desarrollada es, por el contrario, una trama formada exclusivamente por cosas determinadas y concretas, un fresco pintado sobre una pared considerada como real. Hasta tal punto estamos lejos aquí de un ensimismamiento retraído del mundo, que quien se adentre en el edificio doctrinal de Hegel y camine por él tiene que estar constantemente en guardia para mantenerse a tono con la materia externa. El concepto es el hilo conductor y aún más, evidentemente, pero en torno a él se extiende un panorama sin igual de materia extraída de la vida y la experiencia.

2. La altura difícil y escarpada ha sido dominada con la *Lógica*. En lo sucesivo, el filósofo empieza a tomar posiciones frente al mundo y las perspectivas que ante él se abren. Nada escapa a su examen, que llega desde las piedras, las plantas y los monos hasta la policía, desde el esquisto micáceo hasta el Partenón. Su mirada desciende desde las leyes de Kepler hasta la crítica de las leyes inglesas de reforma y el orden columnario de Vitrubio. Abarca la temperatura de las plantas y el Bhagavadgita, el magnetismo y la muerte de Sócrates, el libro de direcciones de los chinos y el templo de Delfos, las guerras púnicas y *La teoría de la ciencia* de Fichte, cada cosa en su sitio.

Hegel, con Aristóteles y Leibniz, es el filósofo polígrafo más grande, y su saber estaba al día. Era un polígrafo filosofante, con lo que queremos decir que su saber se hallaba consustanciado con él y no arrinconado en el almacén de una memoria jubilada. Se halla, ciertamente, depositado en el almacén, pues Hegel no es, como veremos, amigo y pensador de los sucesos que no son ya historia, pero incluso dentro de lo arqueológico caben emociones sin igual: la historia vuelve a suceder o, para decirlo en términos todavía más hegelianos, se repite constantemente. El inmenso saber de Hegel se renovaba constantemente, se hallaba, por así decirlo, bajo el fuego de la continua productividad, de la constante penetración dialéctica. Una fuerza vital que en nada desmerece de la de un Aquiles y un Fidias, de la de Zoroastro y la *Divina comedia*, reacuña todas las incidencias de la vida, ordena los rostros históricos en una dirección, concentra la concepción del mundo en el menor detalle.

Schopenhauer, el antípoda de Hegel, dice en una ocasión que la polimatía es, para el hombre débil, una carga que lo hace doblarse sobre la tierra, pero para el hombre fuerte una armadura que lo hace invencible: Hegel, revestido de esta armadura, se convirtió personalmente en algo universal, en la última personalidad de este tipo, hasta hoy. Y su polimatía no sólo era inconcebiblemente extensa, repartida en los más diversos campos, sino que poseía, además, en numerosos lugares, la intuición más asombrosa. El pensador abstracto de la *Lógica* revela en las adiciones a su *Enciclopedia* y, sobre todo, en sus *Lecciones* impresas sobre diversos temas una fuerza y un relieve concretos por los que bien podrían envidiarle miles de realistas menos lógicos que él. Las *Lecciones sobre estética*, principalmente, aparecen empapadas del colorido propio de la materia en ellas tratada. Habría que llegar a un Gottfried Keller para encontrar una prosa tan calcada sobre la pintura de los antiguos holandeses, o a un Schopenhauer para ver captada con tal fuerza plástica incluso la forma del arte romántico.

Por todas partes plasticidad, fuerza visual, y no simple visión a través de antiparras empañadas; el polígrafo tiene siempre presentes los objetos de que habla. Lo que la *Fenomenología* había empezado condensando de un modo tan exuberante, persiste ahora en el sistema, después de haber sido benéficamente impregnado por la *Lógica*. En un sistema anchamente desplegado, instructivamente desarrollado del principio al fin, como un fruto ejemplar de lo que los hegelianos ensalzaban como la «laboriosidad aristotélica». Tan prolijo y, a la par, tan completo y sistemático era este edificio doctrinal, que quien lo contemplaba desde el suelo no acababa de comprender qué es lo que quedaba allí por hacer, ni si quedaba

realmente algo. Al contrario de lo que ocurría en el palacio encantado de Aladino, no faltaba, en este edificio teórico, una sola ventana; por lo menos, para quien lo juzgase por la lógica de los planos.

Es cierto, y hay que decirlo, que el mucho saber por sí sólo no enriquece al espíritu. Y de seguro que no le da tampoco profundidad, y solamente cuando se lo domina ofrece profundidad, pero con un acceso y una salida muy estrechos. Y ha habido en el mundo hombres, si no débiles por lo menos mediocres, a quienes la armadura de un extenso saber no les ha hecho doblarse sobre el suelo; sencillamente, porque supieron soportar su carga no de pie, sino sentados. También a Hegel se le ha querido empequeñecer diciendo que había articulado su doctrina hasta descender a los detalles de las ciencias especiales; ya el círculo de gentes agrupadas en torno a Schlegel le reprochaba esto. Semejante actividad era, según ellos, propia de espíritus de menor cuantía; no en vano un Leibniz y hasta un Schelling, razonaban las tales gentes, se habían concentrado siempre en los problemas centrales, sin duda para enseñar al celo de las abejas los negocios de que debía ocuparse.

Y, aunque este desdén resulte grotesco en lo que a Hegel se refiere, no puede negarse, sin embargo, que también en los no filósofos y hasta precisamente en ellos con mayor fuerza, adquiere su máxima prolijidad el universalismo aprendido de memoria. Pensadores como Aristóteles y Hegel se ven avergonzados, desde este punto de vista, por los autores de obras de acopio tan enorme como la de un Varrón en la Antigüedad y la de un Vicente de Beauvais en la Edad Media También en Varrón nos encontramos con una escala que va desde los cacharros hasta la filosofía, pasando por la agricultura, la jurisprudencia y la literatura, todo mezclado y revuelto. Varrón es un enciclopedista, pero sin que ello sea obstáculo para que se dé también aires de gran filósofo. Mommsen, sin embargo, lo enjuicia como un hombre «cerrado a todo lo que no fuesen imágenes o hechos, a todo lo que significase un concepto y, más aún, un sistema, y tal vez el menos filosófico entre los romanos, tan reacios a la filosofía».

En la Edad Media aparece la otra gran figura de coleccionistas del saber, figura por la que no sentían la menor envidia los «sumistas» de la época. Vicente de Beauvais escribió en el siglo XIII una enciclopedia famosa por lo grande: un *Speculum* casi completo de los conocimientos existentes en aquel tiempo. El mismo Beauvais dice de ella que encierra, como *speculum doctrinale*, el espejo de la materia y la forma de todo saber; como *speculum naturale,* la naturaleza y todas sus propiedades; como *speculum historiale*, la ordenación

de todos los tiempos; y, como *speculum morale*, la contextura y la manifestación de todas las virtudes y de todos los vicios.

Pero de todo esto no salió ninguna filosofía; la cantidad no se trueca, aquí, por ser puramente externa, en cualidad. O, como dice precisamente Aristóteles, el verdadero enciclopedista, el coleccionista universal en profundidad: el mucho saber no enseña nada. Allí donde presenta una trascendencia filosófica, no es lo exhaustivo precisamente lo fundamental, sino la corriente que lo atraviesa y anima, convirtiendo la simple adición en un tipo superior de cálculo.

No toda enciclopedia, ni mucho menos, sabe guardar el justo medio entre la información y la doctrina, como la guarda por ejemplo, el *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, en los albores de la época de la Ilustración. La materia reunida en esta obra no es el producto de un trabajo de acarreo, sino que ha sido seleccionada con vistas a una determinada meta; aparece, además, tamizada críticamente con arreglo a puntos de vista escépticos y puntuada con la mira de estimular la moral burguesa. He aquí un ejemplo en que brilla la laboriosidad de abeja y que, sin embargo, no se reduce a esto, sino que aparece impregnado, además, de una voluntad proyectada sobre una gran meta y que sabe dar a la materia del saber, con la mirada puesta en esa meta y solamente por eso, un todo polifónico.

No merece la pena citar los modernos ejemplos en contrario, ni siquiera el del que sirve de modelo a todos: aquel Christian Wolff, que, no mucho antes de Hegel y «exactamente como Hegel», reabsorbió receptivamente en la filosofía todas las ciencias especiales. Con un gran celo y la mejor laboriosidad burguesa, también este espíritu enciclopédico demostró cómo era posible tratar de todo y aun de más sin desarrollar por ello un solo pensamiento. Schelling intentó, más tarde, empequeñecer a Hegel comparándolo expresamente con Wolff; se guardó muy bien, sin embargo, de hacer remontar este paralelo hasta Aristóteles, a pesar de que sería tan falso aplicado a éste como lo es aplicado a Hegel.

Así, pues, la sapiencia de Hegel es lo más distante que pueda haber de la de los enciclopedistas subalternos; ya hemos hablado del fáustico *pathos* hegeliano, de la ansiedad devoradora, de la insaciable voluntad hegeliana que lo llevaba a apoderarse de toda la materia y a penetrar en ella. A lo cual se añade, como se ve sobre todo en la filosofía real, un dominio de *imperator*: los objetos sometidos a su estudio parecen seguir al pensador como el botín en el cortejo del triunfador romano. Y aunque este elemento no es, indudablemente, lo que constituye toda gran filosofía, haciendo de ella una filosofía verdaderamente grande, es, desde luego, algo que no es posible confundir con la secundaria laboriosidad de abeja que a Hegel se le

reprocha. Es el camino aristotélico y tomista, al lado del cual existe, ciertamente, otro: el que un Platón, un Leibniz o un Kant siguen de tan diversos modos. Existe un camino no enciclopédico, que sólo desde ciertos puntos de vista escogidos muestra la perspectiva central; un pensador como Leibniz, que era, al mismo tiempo, un espíritu polihistórico tan grande que renunció al camino aristotélico para proceder así. Por este lado pudo morir tranquilo, aunque los gigantescos puntos luminosos, claramente topografiados desde el punto de vista sistemático, no apareciesen articulados entre sí por un material de conexiones desarrollado.

Otro de los méritos de Hegel es el haber afrontado este desarrollo a lo ancho sin perder de vista la profundidad. Leibniz es grande, y lo es también Hegel; en el uno no falta nada, aunque falte la obra de coleccionador; en el otro es esencial lo enciclopédico, porque esta enciclopedia tiene un carácter filosófico (cfr. acerca de esto *Enciclopedia*, cap. 19, 4). La *Fenomenología* revelaba rasgos enciclopédicos como un viaje de exploración, por decirlo así; en ella abunda todavía lo característico de los descubridores, abundan los problemas fronterizos. Pero donde lo enciclopédico adquiere toda su fuerza es en la filosofía real; en ella cobra —para emplear un término que Hegel usara ya en la época de la *Fenomenología* como síntesis de la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu— un alcance cósmico.

[1] **3. Desde su inicio, el pensamiento de Hegel estaba lastrado de un gran universo. Y, por más que penetró muy fuerte en él, tratando de captarlo, ese universo se le mantuvo cerrado. Lo rodeó todavía más en el terreno de la lógica, en la medida en que «el fundamento regresivo del inicio y la determinación progresiva de ese mismo inicio coinciden y no forman sino una unidad» (*Werke*, t. V, p. 350). El todo que forman la *Lógica* y la *Filosofía real* (*Realphilosophie*) constituye así un sistema consistente en simples acercamientos retrospectivos, y, conteniéndolos les da forma. Este sistema es el que describe la *Enciclopedia abreviada de las ciencias filosóficas*. Descripción comprimida, a veces demasiado comprimida:** «Como enciclopedia, la ciencia no se expone en el detallado desarrollo de lo particular, sino que ha de limitarse a los principios y conceptos fundamentales de las ciencias especiales.» (*Enciclopedia*, § 16). Inmediatamente antes de este párrafo encontramos, sin embargo, una determinación mucho más comprensiva, y hasta diríamos que completamente decisiva desde el punto de vista material. Esta determinación coincide, precisamente, con lo que hay en Hegel de redondo, de abarcador, [2] **de tal forma que hoy lo enciclopédico no reúne solamente los arranques particulares, sino, sobre todo, el total de todos los acercamientos retrospectivos**

mismos: la circunferencia cerrada. Así nace la *exaltación del círculo* como forma de la verdad. Este plan coincide, así, literalmente, con la palabra *Enkyklopaedia*, que vale tanto como «enseñanza cíclica». He aquí el pasaje a que nos referimos:

> «Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo cerrado sobre sí mismo, pero la idea filosófica figura en ella en una determinación o elemento particular. Cada uno de los círculos rompe también, precisamente por ser de por sí totalidad, las fronteras de su elemento y sienta las bases para una nueva esfera; el conjunto viene a ser, por tanto, un círculo de círculos.» (*Enciclopedia*, § 15.)

[3] Es cierto que como se destaca en el citado pasaje de la *Enciclopedia*, este pensamiento cíclico contiene también un elemento poderosamente expansivo, es decir, la verdadera esencia de la dialéctica, en cuanto que el círculo es de por sí, al mismo tiempo, una totalidad que rebasa las fronteras de su elemento; pero por muy fuerte que haga correr, en Hegel, la dialéctica a las cosas, lo hace siempre dentro de un círculo enciclopédicamente cerrado. **Económicamente, esta interpenetración de dinámica y estática se encuentra fundamentada en la interpenetración, en la Alemania de entonces, del capitalismo y el estancamiento feudal. De esto es un reflejo ideológico en Hegel la coexistencia de proceso y arqueología —algo que en ninguna otra parte de Europa ha sido posible—, por muy mal que armonice el círculo restaurador con el flujo y el proceso.**

Fue —cosa muy significativa— la lógica, el movimiento del ser en sí que cala dentro de sí mismo, la que transmitió a la filosofía real el santo y seña del círculo de círculos, a pesar de que la categoría del espacio, que condiciona la existencia de los círculos, no aparece todavía en la lógica hegeliana. No obstante, la forma más perfecta de movimiento que había llegado a puerto en la bahía de la lógica era la que ahora debía trazar y mantener el rumbo en alta mar, en el turbulento océano del mundo real. Ya Fichte había dicho —partiendo de su dialéctica del Yo, tan poco expuesta a perturbaciones de origen material— que la forma más acabada de la filosofía era el círculo; pues bien, Hegel toma esto muy en serio y le da un contenido material.

Añádase a esto que la perfección geométrico-valorativa de lo redondo procedía ya de los antiguos: era una imagen griega del espacio, en este caso no heraclitiana, sino —en Hegel— predominantemente eleática. En efecto, el círculo en la tercera dimensión, el círculo que gira sobre sí mismo, es una esfera, la esfera del eléata Parménides. *Hen kai Pan*, Uno y Todo: este «símbolo» había sido atribuido al joven Hegel, en prueba de amistad, por Hölderlin, su

compañero de estudios; era, al pie de la letra, la consigna de los eléatas, la *sphaira* o esfera del universo inmóvil.

Un eco final, pero todavía fuerte, del ser inmutable de los antiguos sigue resonando, pues, en la dialéctica de Hegel, como antes resonara en la de Platón, tan distinta de aquélla, a través del signo del círculo, [4] **esa figura plástica de reposo en redondo. La idea misma aparece aquí como reposo. Hegel lo dice también en su *Filosofía de la Historia:* «No es la idea universal la que se muestra en la oposición, la lucha y el peligro; inatacada y sin daño, ella se mantiene detrás.» (*Werke*, t. IX, p. 33.)** La quietud tan transparente como simple surge del foro del movimiento dialéctico, a la postre, solamente como una quietud conjurada o arrancada a la estática eleática; no es una determinación de quietud implícita ya en la misma dialéctica como proceso. La inquietud del proceso y la paz prematura, la imagen nórdica de un salvaje acoso dialéctico y la imagen etérea de un bienaventurado retraimiento: estos impulsos del pensar y estas atracciones, de índole tan distinta, tropiezan aquí íntegramente los unos con los otros, como con tanta frecuencia sucede en Hegel. En torno al fuego aparece la esfera, imagen primitiva de la perfección estática, por mucho que, a su vez, el fuego inquiete de nuevo a la esfera y la torne en fluida.

El elemento eleático, en Hegel, no vence y desplaza a Heráclito, como había ocurrido en Platón, pero Hegel intenta domar el fuego con el círculo y la bóveda; más aún, redondea una vez más, cósmicamente, la totalidad buscada. El abovedamiento de un espacio gigantesco: tal era el arquetipo que seguía influyendo como eco de una estática ya superada y hacía que la totalidad dialécticamente impulsora e impulsada revistiera, en Hegel, forma enciclopédica. Ahora bien, hay que decir, ya desde ahora, que el todo a que el progresista Hegel se refiere y cuyo rastro sigue en el ser para sí, no es ya el universo, sino un abarcamiento distinto. No es ya *Pan*, sino aquella otra cosa que cierra y abarca de otro modo y de la que el joven de la imagen schilleriana de Saïs dice: ¿qué tengo si no lo tengo todo?

El todo puede ser considerado como la verdad completa en el sentido de una verdad existente, perfectamente concentrada tras el velo de Isis; mientras se creía, naturalmente, en una Isis perfecta. Mientras, para decirlo en otras palabras, en palabras hegelianas, se veía en la verdad una «moneda acuñada» que podía «darse y recibirse». Pero, tan pronto como se entendió la totalidad como algo que cumple y satisface y no, simplemente, que llena, como el universo, empezó a verse también en la totalidad algo que no era ya un círculo vuelto eternamente sobre sí mismo o que giraba eterna-

mente sobre sí mismo. Lo que, en Hegel, rebasa en cada círculo «las fronteras de su elemento y sirve de base a una esfera ulterior», lo que en la omega de la síntesis representa el alfa de la tesis, incrementado por lo menos con una más rica determinación, esta adición de contenidos que no existían en el punto de partida del llamado círculo ni se intercalan, ya determinados y en su conjunto, en el comienzo, es lo que supera la en-ciclo-pedia como un proceso formal.

Así, pues, lo cíclico, en el propio Hegel, debe entenderse *cum grano salis*, y también en la *Lógica*, es decir, en abstracto, se desarrolló de un modo mucho más confortable que en las partes materiales de la *Enciclopedia*. Lo cíclicamente cerrado sigue siendo, en su filosofía de la naturaleza y del espíritu, un postulado sistemático-idealista, con historia como leyenda hace mucho tiempo ocurrida, pero tampoco en Hegel se ajusta del todo el material al círculo. Como material de la naturaleza, es reacio y lleno de aristas; como material de la cultura, tiene más de tormenta que de arco iris. Añádase a esto que, aunque los grandes campos de la cultura (la moral, el arte, la religión, la ciencia) se llamen esferas o sean comparados con ellas, estas esferas no son siempre, en modo alguno, ni tienen por qué ser, necesariamente, concéntricas entre sí. Lejos de ello, existía y *existe* entre la moral y el arte, el arte y la religión, la religión y la filosofía, no pocas veces, una relación muy excéntrica; el propio Hegel señala esto y conoció personalmente, por experiencia propia, el conflicto entre la religión y la filosofía.

He aquí por qué también Hegel intenta resolver estos problemas de las relaciones (principalmente entre la religión y la filosofía) menos mediante una limpia envoltura cíclica que por medio de ciertas correspondencias de contenido. Es decir, no se trata de que los círculos se encierren o contengan los unos en los otros, sino que un solo contenido en forma de proceso se manifieste a modo de tanteo en las diferentes esferas culturales, en varios sentidos o in-formándose de un modo completamente abierto. Por tanto, ni siquiera la *Enciclopedia*, como círculo o esfera, ni siquiera el círculo de círculos o que circunda como un anillo los ciclos de las lecciones hegelianas, puede por menos de ser extraordinariamente irregular.

Una marcha como la que el proceso dialéctico representa en Hegel, consume lo que va consigo desde el primer momento, en la consecución del fin cumple los sueños, las intenciones del ser en sí, de lo que fue su comienzo y punto de partida, pero no retorna como el hijo pródigo al comienzo, en vueltas constantes y reiteradas. Por consiguiente, la verdad de la *Enciclopedia* no presenta la forma de la restitución, sino la de la producción; y el producto, aunque forma e in-forma la materia prima del punto de partida, se comporta frente a

este ser en sí que le sirve de base de un modo tan sorprendente y explosivo como si se tratara de un milagro. Del fuego —y el proceso hegeliano está formado por fuego, si nos atenemos a su más caro elemento— no puede salir, por lo demás, una esfera pura; salen de él, en cambio, muchas, demasiadas explosiones y protuberancias.

4. Hegel avanza por doquier de un modo tenaz y anchuroso, desarrollando su pensamiento de una forma minuciosa e instructiva. Este filósofo no es un pensador de rápidas ocurrencias ni, desde luego, de rápidas inspiraciones; no quiere que nada surja «disparado, como un tiro». Sin embargo, no deja de ser sorprendente la innegable realidad de que no se encuentre en él ninguna investigación de carácter crítico acerca del alcance o de los límites de la función del pensamiento como tal. Hegel no conoce el acicate propiamente *gnoseológico*, que ya existía, evidentemente, antes de que Hume y Kant lo desarrollaran, pero que estos filósofos agudizaron extraordinariamente.

Cualquier lector que conozca a Hume, y mucho más el que conozca a Kant, se asombrará acerca de esto, y lo mismo le ocurrirá al que sepa de las sutilezas del neokantismo. Esta filosofía se pasa la vida afilando el cuchillo para que corte o para no necesitar cortar con él, y sus pianos se afinan constantemente, sin que de una vez rompan a tocar. Hegel, a pesar de su aversión por los «vuelos del genio», que tanto recusó Kant y que Schelling había de exaltar más tarde en términos tan encomiásticos, no gustaba en lo más mínimo del arte de los ensayos (de las piedras de toque) en la ciencia, de los escarceos *ante rem*. De aquí sus agudas palabras satíricas: «Querer conocer antes de conocer es algo tan absurdo como el sabio propósito de aquel escolástico que quería aprender a nadar antes de decidirse a lanzarse al agua.» (*Enciclopedia*, § 10.)

Kant había dicho que el escepticismo de Hume lo había despertado de su modorra dogmática; Hegel, por su parte, no sentía modorra alguna, pues el escepticismo formaba parte de su dialéctica y era, precisamente, la varita mágica para las contradicciones. Kant quiso retrotraer el espíritu de una metafísica de las cosas a una lógica trascendental del saber, en la que el «objeto» no es ya el original transubjetivo con el que tiene que coincidir la representación considerada como verdadera, sino que es una regla creada de un modo subjetivo-apriorístico, un reino de invalidez lógico-trascendental de formas sintéticas del entendimiento o categorías, con arreglo a las cuales deben ordenarse las representaciones para que, en esta ordenación, puedan ser consideradas como dotadas de validez teórica universal, es decir, reconocerse como experiencia científica.

Pues bien, en Hegel no encontramos ni rastro de toda esta «fundamentación» de la experiencia, de todo este *pathos* gnoseológico (que puede encontrar un verdadero tormento en la taladrante dificultad de su apriorismo). Lo cual no significa, en modo alguno, que en Hegel no exista el problema de la relación entre el que concibe y lo concebido e incluso la relación de sujeto a objeto. Por el contrario, lo mismo en la *Fenomenología* que en la *Lógica* y en la filosofía real, vemos que toda la dialéctica plantea este problema, y con él, el proceso de su superación. Pero, como dificultad puramente gnoseológica, la relación entre la representación y el objeto de la conciencia no va, en Hegel, más allá de la introducción (el «preconcepto» de que habla la *Enciclopedia*). Lo que en Kant es el centro mismo de la filosofía como ciencia rigurosa, apenas si es tocado en Hegel de un modo propedéutico y es, para este filósofo, un simple «prejuicio», si no en un sentido supersticioso, por lo menos en un sentido precientífico. La contraposición puramente gnoseológica y que jamás pierde este carácter entre el sujeto y el objeto sólo viene, en Hegel, dada de fuera, y es, por ello mismo, una contraposición precientífica, mientras que la contraposición verdaderamente científica tiene su sede solamente en la génesis del saber, es decir, en el mismo proceso emprendido y extravertido del conocimiento. Aquí reside el *sistema mismo*, y no simplemente su propedéutica; la contraposición entre el sujeto y el objeto no cobra carácter científico sino dentro del sistema, por el hecho de que es, aquí, una determinación que se da a sí misma la subjetividad-objetividad, con lo que, al mismo tiempo, se crea una unidad gracias al espíritu, que sirve de mediador entre el sujeto y el objeto.

Por consiguiente, la pregunta o la duda de Hegel no va dirigida, en modo alguno, al aparato del conocimiento; éste permanece, a sus ojos, intacto por medio de una especie de autogarantía, tan pronto como y en la medida en que suministre un proceso dialécticamente necesario de conceptos (a diferencia de un simple fluir superficial de representaciones). Mientras el concepto se desarrolle y progrese sólidamente, se acredita, para Hegel, el conocimiento mismo, *in actu* y casi, por decirlo así *in flagranti*: por sus frutos los conoceréis.

De esta manera, ningún pensamiento permanece aquí como pensado, como algo opuesto a quien lo piensa y ajeno al pensamiento. El propio concepto supera este estado externo y lo devora, y el conocimiento sólo es posible mientras eso acaece. El problema kantiano se convierte, aquí, en un problema aparente, en un problema que sólo puede prosperar renunciando por entero al contenido. El método trascendental se dedica, de este modo, como diría más tarde Jacobi, burlándose de Fichte, «a tejer, no la calceta,

sino el tejer mismo», juicio con el que estaba de acuerdo, y tenía que estarlo, un pensador tan henchido de universo como Hegel, para quien la creación no era, precisamente, el crear un crear, sino la génesis de un contenido.

Queda en pie, ciertamente, otra formulación no kantiana, no *subjetiva*, sino una formulación no liquidada por Kant del problema del conocimiento: la que proviene de la *objetividad*. Ha sido poco estudiada, hasta ahora, y hasta nos atreveríamos a afirmar que jamás se ha formulado con alguna nitidez como problema; pero, a pesar de ello, existe implícitamente en Hegel, a diferencia del problema planteado por Kant, y fue resuelta por él *suo modo*. El problema no se formula, ahora, en estos términos: ¿cómo debe realizarse la función del pensar para fundamentar juicios de validez universal?, sino de este otro modo: ¿qué cualidades debe reunir el objeto del pensamiento para poder entrar en las categorías humanas de la captación, para poder garantizar una congruente cognoscibilidad? **Ambas formulaciones son idealistas, pero la segunda introduce, de todos modos, un mundo exterior independiente de nosotros (si bien mediable también con nosotros).**

Este planteamiento del problema difiere completamente del kantiano, e incluso carece de sentido para esa transformación gnoseológica de la conciencia en algo absoluto. Si el ser significa independencia de la conciencia, para el idealismo trascendental no existe ser alguno, ni juicio alguno que se refiera, por la objetividad, a la realidad; se referirá siempre, simplemente, a la objetividad de la conciencia. Y si, a pesar de todo incesto subjetivo, también aquí existe un lado objetivo, pues no era posible de otro modo, es, necesariamente, un lado ilegítimo: las categorías «constitutivas» no saben, en modo alguno, cómo pueden ser, a diferencia de las «reflexivas», materialmente aplicables, como una especie de sombreros categoriales susceptibles de ser colocados sobre las muchas y diferentes cosas fenoménicas. No saben cómo, en vez de seguir siendo, en general, interacción, causalidad, sustancialidad y otras cosas por el estilo, se diferencian y varían metódicamente, con arreglo al lado objetivo que en cada caso se ofrezca, proyectándose sobre las matemáticas, la física, la biología, la historia. Por eso, Kant sólo reconoce una sola cobertura categorial muy uniforme, es decir, solamente un campo de categorías científicas: el de la mecánica matemática. Las categorías kantianas no saben ni pueden saber cómo es que existen ciencias que plantean diversas dificultades y, dentro de cada una de ellas, a su vez, campos de problemas desigualmente difíciles, según la materia que es necesario dominar mentalmente. Estas categorías hacen abstracción de la materia, al igual que el ya

citado cálculo del entendimiento, reflejado en ellas, por muy visiblemente o muy desagradablemente que la tal materia se cuele siempre por el lado subjetivo del conocimiento, mantenido con tanto rigor formal.

Para rendir tributo al lado objetivo no queda más que un camino: llamar a la aplicabilidad de las categorías (e incluso a los supuestos axiomáticos, como el principio de razón suficiente), a los contenidos materiales, recogiendo la expresión casi admirable y, sin embargo, muy poco filosófica, de Lotze, un «hecho feliz». Por consiguiente, el punto de vista puramente inmanente-trascendental de la conciencia tiene que reconocer, a pesar de todo, el lado objetivo, aunque sin la capacidad necesaria, por su parte, para comprenderlo críticamente. A esta consecuencia se llega cuando se elimina como no crítico el problema de la relación entre el objeto y las categorías humanas de la captación, pues ese problema se hace valer, a pesar de ello, en todo acto de conocimiento. Y si en Hegel falta el llamado acicate gnoseológico, tan agudo en Hume y en Kant, es, pura y simplemente, porque en él se destaca como el más fuerte el problema real. Problema que la *Fenomenología* expresa diciendo que en el devenir del saber más bien puede decirse que el objeto llega a coincidir con el sujeto y no que el sujeto coincide con el objeto. Es decir, no se trata de un devenir en que el entendimiento prescriba las leyes a la naturaleza, como si ésta fuera, simplemente, una página en blanco, sino que se trata de un problema de material visto desde el lado objetivo, aunque este lado sea, en última instancia, idéntico al del sujeto. Eso explica, al mismo tiempo, por qué la producción del saber cuesta un trabajo tan amargo, entraña una tal superación de las dificultades materiales, más aún, por qué «se mueve precisamente tan despacio: porque el yo tiene que *penetrar y digerir* toda esta riqueza de su sustancia» (*Werke*, t. II, p. 611).

Por consiguiente, Hegel no parte solamente del sujeto, sino que parte también, y más resueltamente aún desde el punto de vista gnoseológico, del objeto, para proyectarse desde él sobre el sujeto. Parte del objeto como de un material susceptible de ser conocido y que acucia a que se apodere de él el conocimiento, y no, como en el idealismo transcendental, del objeto como de una tarea planteada dentro del sujeto mismo del conocimiento.

5. No siempre se negó el conocimiento que se piensa a sí mismo a seguir andando sobre las dos piernas. Sólo el conocimiento moderno, y especialmente éste, se empeña en convertir en la única su marcha subjetiva, desdeñando casi neciamente todo lo que no sea esto. Ello hace del problema del conocimiento algo casi sinónimo con el conoci-

miento ideal-transcendental, y que sólo puede ser entendido, casi exclusivamente, por éste (por ejemplo, en Cohen y en Cassirer).

Todavía en plena época del *cogito, ergo sum*, no se había perdido de vista el otro lado del problema, e incluso se entreveía no como algo aceptado, sino como algo gnoseológico-problemático, precisamente como el problema del objeto. Sus pensadores no abundan y, entre los de gran estilo, sólo uno, Malebranche, se entregó de lleno a él. Y es significativo que sus esfuerzos —los únicos de esta clase dentro del campo del idealismo objetivo, fuera de los de Hegel— apenas sean tenidos en cuenta en la historia de la filosofía moderna, orientada hacia Kant y Descartes. (Scheler intentará, más tarde, una especie de renacimiento de las ideas malebranchianas, pero de un modo completamente reaccionario, exagerando, a su vez, el lado objetivista y dejándose llevar del odio contra el factor de la génesis, en general.)

Malebranche procede, a su vez, de la escuela de Descartes, pero seguía hallándose también cerca del «realismo» medieval procedente de Platón, el cual, pese a toda la hipóstasis de los conceptos, colocaba aún las objetividades teóricas por delante de las particularidades reveladas por los sentidos y también, cosa más importante aquí, por delante de la actividad del sujeto cognoscente. Malebranche tomó del «realismo» medieval demasiada cantidad de Dios, pero, al mismo tiempo, la antigua contrapartida del *cogito, ergo sum*, el *Deus est, ergo sunt mundus et ego*, capacitaba a este filósofo para volver del lado objetivo el problema del conocimiento, en un sentido del que más tarde no había de alejarse del todo Hegel. La penetración humana es, según esto, una participación en la razón infinita, y fuera de la participación objetiva sólo se producen el pecado y el error: «nous voyons toutes choses en Dieu». Como el espacio la sede de los cuerpos, Dios es la sede de los espíritus; por donde la mirada, en esta violentísima reacción contra la subjetividad gnoseológica, pasando a través de la extrema idea que abarca el universo, se proyecta sobre los cuerpos y también sobre los espíritus-sujetos del mundo.

La consecuencia menos teológica de este concepto del saber —tan poco inclinado al lado subjetivo— era, precisamente, el desarrollo del problema de la cognoscibilidad objetiva. Dicho en otros términos: así como el ojo, por poderoso que sea, no ve nada en una noche cerrada, el aparato del conocimiento, por muy generalmente valederas que sean las normas por las que se guíe, no podrá conocer nada si el contenido del conocimiento (el objeto) aparece envuelto en las sombras de la noche. En realidad, esta «noche» fue reflejada varias veces por el propio Kant (*supra*, p. 63), por ejemplo, en la «especificación de la naturaleza», es decir, en la imposibilidad de derivar las leyes particulares de la naturaleza de las leyes universales. En esta

especificación, concebida no en un sentido formal, sino en un sentido material, tiene su base, al mismo tiempo, la diferenciación de los campos del saber, precisamente esa diferenciación que jamás podría explicarse por la vía idealista-transcendental. La noche se hace incluso absoluta, como en un eterno eclipse de sol, en el postulado de la incognoscibilidad de la llamada cosa en sí. Claro está que esto sólo venía a revelar los límites del cálculo empleado en la ciencia matemática de la naturaleza, su fracaso cuando se trata de aplicarlo a un material no formal, metodológicamente «impuro»; no obstante, habíase puesto de manifiesto, contra todas las dudas del idealismo transcendental, una especie de lado objetivo no iluminado.

Y cuanto más avanzaba la crisis de la ciencia burguesa, más se exageraba lo llamado incognoscible en el objeto, bien en el sentido de un pluralismo del universo incomprensible e inaprehensible (como en William James), bien en el sentido de un vitalismo ajeno al intelecto y asequible a la «intuición» (Bergson). Y hasta se da, o se ha dado, aquí la paradoja de un agnosticismo que no tiene nada de modesto, sino que es más bien orgulloso y hasta agresivo (de una especie de torre de marfil de la filosofía), consistente en sostener que el mundo es demasiado estúpido para poder ser conocido, demasiado pobre y nulo para que puedan circular por él los medios de comunicación del espíritu.

Pero también una filosofía que se desviaba tanto, conscientemente, del simple punto de vista del intelecto o del cálculo como la de Hegel (y antes de él, la de Schelling), también una filosofía como ésta, basada en la «razón» histórica y no en el «entendimiento» abstracto, poseía su problema *sui generis* de la noche, enfocado sobre el lado objetivo de la teoría del conocimiento. En Schelling este problema surgió, con el súbito ensombrecimiento del espíritu del filósofo y con una gigantesca seriedad, como el problema del «infundamento» alógico del mundo (no del todo distinto de la «voluntad de vivir» schopenhaueriana). Y volvió a surgir en el panlógico Hegel como una especie de kantiana «especificación de la naturaleza», que se revela ahora en los abortos y anomalías de la naturaleza y en todo el «perezoso movimiento de los espíritus», con cuya noticia termina precisamente la *Fenomenología del espíritu.*

De este modo se revela como existente, precisamente en el idealismo objetivo, el problema gnoseológico del objeto; más aún, el sistema hegeliano, el más objetivo de todos los sistemas idealistas, confirma en absoluto al ojo de Dios, a la luz divina de Malebranche, proyectada sobre el universo, el rango que permite encontrar en él un criterio de cognoscibilidad, aunque mitológicamente expresado. Malebranche había resuelto su problema mediante una «solución»

directamente teológica; lo había resuelto de tal modo que, permaneciendo aislado, apenas se veía. Hegel, por el contrario, refleja el problema implícito, pero claramente, y también le da la forma pública de todos sus problemas del conocimiento: la forma del proceso histórico, que es, para Hegel, la propia del proceso del conocer. *Tantae molis erat humanam condere gentem* (*Eneida*, I, 33): son las duras aguas de la objetividad histórica, sobre las que flota tanto espíritu como el que ellas mismas contienen. Y, al revés, estas aguas por las que se navega aparecen mitológicamente endulzadas y apaciguadas, en un sentido completamente malebranchiano; más aún, como un suave canal que conduce a la meta, volviendo a aplacar así, teológicamente, el problema del objeto. Nos referimos, al decir esto, al siguiente pasaje:

> «El desarrollo del principio del espíritu es la verdadera teodicea, pues la conciencia de que el espíritu sólo puede emanciparse en el elemento del espíritu y de que lo que ha acaecido y acaece todos los días no sólo viene de Dios, sino que es la misma obra divina.» (*Werke*, t. IX, p. 446.)

La cognoscibilidad del mundo (que equivale, en Hegel, a su progresiva autorrevelación) presupone, por tanto, el que «el espíritu sólo puede emanciparse en el elemento del espíritu». Y este supuesto —que es la condición para poder resolver el problema gnoseológico del objeto— lo ve Hegel como existente gracias a su idea del *logos*. El *logos* es, para él, tanto la sede de los espíritus, al igual que en Malebranche, como el fiador de su tiempo; es el substrato que hace posible la revelación del mundo. Goethe dejábase llevar por la fe: «Isis se muestra sin velo; sólo el hombre padece de cataratas»; Hegel, aunque respetaba el velo tradicional de Isis, la veía inclinarse a ir desprendiéndose de él, paso a paso, en presencia de los hombres y en el trato con ellos. **Hasta el día festivo de Hegel, hasta su festiva afirmación, excesivamente acaramelada (tras agrias semanas, por supuesto): «En Dios y en el mundo ya no hay nada misterioso.»**

Además, el otro lado no es aquí, en realidad, tal otro lado, sino que ambos lados pretenden cancelarse cognoscitivamente el uno al otro. Hegel ve, a su modo, el problema del conocer y la cognoscibilidad planteado y resuelto en un intercambio de sitio y, a la postre, en el plano de la identidad de un lado y otro. Según él, el problema del objeto queda resuelto dialécticamente mediante la teoría de una *mediación* (entre sujeto y objeto) que se da totalmente. Y, sobre todo, queda resuelto metafísicamente mediante el establecimiento de un *panlogismo* total, que comuniza tanto al sujeto como al objeto.

La teoría de la mediación no deja subsistir ni la posibilidad de una distancia entre el sujeto y el objeto, ni la de una separación entre el

objeto y el sujeto o, dicho en términos gnoseológicos, entre el objeto y la conciencia. Según Hegel, esta contraposición cierra, incluso, el camino de entrada a la filosofía, la cual tiene ante todo que librarse de ella:

> «La ciencia pura presupone, por tanto, el verse libre de la contraposición de la conciencia. Se contiene en ella el pensamiento en cuanto éste es, igualmente, la cosa en sí, o la misma cosa en sí, en cuanto es igualmente el pensamiento puro.» (*Werke*, t. III, p. 35.)

Y, sobre todo, en el saber absoluto, que es «la verdad de todos los modos de la conciencia», vemos al objeto mediado con el sujeto, es decir, cancelado, al igual que el sujeto con el objeto. Por donde, en el proceso de conocimiento del espíritu, que es, en Hegel, lo mismo que el camino real del proceso cósmico, vemos que «desaparece por completo la separación del *objeto* con respecto a la *certeza de sí mismo*» (*loc. cit.*, p. 35). Y en ello va envuelto, al mismo tiempo, el panlogismo, es decir, la ecuación hegeliana entre el verdadero pensamiento y el objeto real, entre el desarrollo conceptual del pensamiento y el desarrollo concebido del mundo.

El mundo está hecho de la misma materia que el espíritu cognoscitivo en el hombre; por tanto, en virtud de esta unidad metafísica no sólo no existe ningún hiato entre el objeto y el sujeto, sino que, además, lo cognoscible no opone ninguna resistencia más o menos sustancial al llamado a conocer. Por consiguiente, el problema de la cognoscibilidad, como ahora lo ve claro el panlogismo, no se resuelve solamente por virtud de la constante mediación y fluidez del sujeto llamado a conocer y con respecto al objeto que hay que conocer, sino, sobre todo, por virtud de la sustancial indefensión del mundo ante el pensamiento. No hay ningún punto en el mundo desde el que éste pueda oponerse al espíritu cognoscitivo, absolutamente ningún material que no sea «un concepto realizado y puesto de manifiesto». De aquí el altísimo optimismo gnoseológico, en lo tocante al *lado objetivo*, con que termina la lección inaugural explicada por Hegel en la universidad de Berlín, puesta al frente de su *Enciclopedia*. Jamás podrá repetirse y grabarse bastante en el espíritu este pasaje, cuya luz cobra todavía mayor fuerza en el problema del conocimiento: «La esencia cerrada del universo —siempre se le da, a pesar de todo, ese nombre: "cerrada"— no encierra dentro de sí ninguna fuerza capaz de oponerse a la valentía del conocimiento, sino que tiene necesariamente que revelarse ante éste, desplegar ante sus ojos su riqueza y sus profundidades y dar satisfacción a su deseo.»

Este optimismo explica, en último resultado, por qué Hegel no podía ni quería sentir, por el lado del sujeto ni tampoco por el del objeto, el aguijón gnoseológico. No en vano esta sana anestesia

provenía de la confianza en la razón histórico-concreta que por aquel entonces había sustituido en la burguesía alemana al cálculo del entendimiento de los siglos XVII y XVIII. Ningún residuo especulativo-trascendental del universo parecía sustraerse ya a una génesis que produce no sólo las formas, sino el contenido mismo. El escepticismo de un Hume, sólo dirigido contra los simples conceptos del entendimiento, parecía carecer de todo objeto con respecto a la razón. El escepticismo en su conjunto era absorbido a su servicio por la razón, como expone precisamente la *Enciclopedia*, en la «Tercera posición del pensamiento ante la objetividad»:

> «Lo dialéctico del entendimiento, enfocado aparte, como algo separado, es lo que constituye el escepticismo, sobre todo cuando se manifiesta en los conceptos científicos; contiene la mera negación como resultado de la dialéctica.» (*Enciclopedia*, § 81.)

De este modo, lo que destruye el mundo intelectivo del racionalismo dogmático-abstracto parece descender a la categoría de medio auxiliar del mundo racional o de un racionalismo histórico-concreto, algo así como el demonio de la leyenda de San Martín, obligado a echar una mano en los trabajos de construcción de una iglesuca. Y, por muy insostenible que el mismo panlogismo resulte ser (su crítica y su disolución habrían de ser impuestas por la economía política, y no por el escepticismo, el cual seguía siendo todavía idealista), la creencia de que el universo no puede oponer resistencia al coraje del conocer (y del cambiar) puede mantenerse en pie sin necesidad del panlogismo.

6. El nuevo pensamiento había cobrado conciencia de sí mismo como generador y no como simplemente receptivo. En este punto —cosa que debe tenerse presente ante todo—, Hegel, a pesar de su fruición por la materia, a pesar de su actitud receptiva ante el universo, sigue abrigando ideas kantianas. Pero, como precisamente esta generación deja de ser matemática para convertirse en histórica, deja de ser también, del mismo modo, una creación subjetivo-formal. La raíz del *cogito, ergo sum* y, en última instancia, de la fuerza formal sintética kantiana *a priori* manteníase en pie, pero de tal modo que, además de lo construido, permanecía siempre presente la cosa, y, además, presente de un modo especialmente claro.

Ahora bien, ello acusa, en este punto, un contacto extraordinariamente importante de la filosofía real de Hegel con una teoría muy anterior a Kant y que, en lo fundamental, fue despreciada por el idealismo transcendental. Nos referimos a la teoría de la copia, según la cual un pensamiento se considera y designa como verdadero cuando refleja con la mayor fidelidad posible su objeto o, para decirlo

en términos más conceptuales: cuando una representación científicamente determinada, plegada a su concepto, coincide con el objeto sobre que recae. Tomás de Aquino había calificado, así, el criterio de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, en la cual, ciertamente, lo conocido sólo se encuentra en el que conoce al modo de éste, es decir, es subjetivo en el conocimiento, lo cual no es obstáculo para que sea factible la posibilidad de in-formar el intelecto, es decir, de hacer que éste se asemeje a las formas esenciales de las cosas.

El idealismo trascendental trató siempre despectivamente éste y cualquier otro tipo de teoría de la copia, pues para él no existe, en principio, ningún objeto independiente del conocimiento por el que sea posible medir el valor del conocimiento, valor puramente interior, creado por el propio sujeto que conoce. Por eso Kant llamaba a la *adaequatio intellectus ad rem* una «misérable diallèle», es decir, un círculo vicioso, en el que se quería probar una afirmación (aquí, la verdad objetiva de un conocimiento) por lo que precisamente se trataba de probar por medio de ella. Si en el kantismo puede hablarse de una coincidencia, es, única y exclusivamente, de la coincidencia con la regla inmanente al pensamiento de la articulación necesaria de nuestras representaciones, nunca de la coincidencia con los objetos transcendentes del pensamiento en cuanto cosas en sí.

Hegel, por el contrario, a pesar de partir de un generar, toma absolutamente en serio la antigua objetividad externa, del mismo modo que a su *idealismo objetivo* no podía ocurrírsele ni en sueños poner en duda la realidad del mundo exterior. La *Lógica* hegeliana restaura inequívocamente el problema de la copia y lo coloca, en contra de Kant, en el alto lugar que le corresponde:

> «Kant, al hablar de la vieja y famosa pregunta de ¿qué es la verdad?, envía por delante como algo trivial la explicación nominal que dice que es la coincidencia del conocimiento con su objeto, definición ésta que *tiene un gran valor y hasta un valor supremo...* Se muestra así, al mismo tiempo, que una razón que no sabe ponerse en consonancia con su objeto, con las cosas en sí, y las cosas en sí que no coinciden con el concepto racional, el concepto que no se halla en consonancia con la realidad y la realidad que no coincide con el concepto, son representaciones no verdaderas.» (*Werke*, t. V, pp. 27 s.)

Y, con una pronunciada inversión de lo mismo en la esfera subjetiva y objetiva:

> «Si la verdad es, en sentido subjetivo, la coincidencia de la representación con el objeto, lo verdadero, en sentido objetivo, será la coincidencia del objeto, de la cosa, consigo mismo, la adecuación de su realidad a su concepto.» (*Werke*, t. VII[1], p. 22.)

Hegel pudo permitir este relativo renacimiento a la antigua teoría de la copia en cuanto que, propiamente, el sujeto y el objeto poseen la unidad transcendente del espíritu que en ellos se desdobla y media. De este modo elude Hegel el círculo o el *hysteron-proteron* que Kant reprochaba a la teoría de la copia: lo interior y lo exterior, el conocimiento y lo conocido, el sujeto y el objeto no se hallan en relación de antes y después, lo que va delante y lo que va detrás, razón por la cual no puede darse un círculo vicioso. Son, por el contrario, momentos dialécticos fundamentales del mismo substrato abarcador; quiere esto decir que no puede producirse copia alguna del objeto en el sujeto, ni tampoco, digamos, una copia del sujeto en el objeto por él mediado.

Asimismo traza Hegel el camino para evitar uno de los defectos fundamentales de la antigua teoría de la copia: la rígida contraposición entre sujeto, de un lado, y objeto, de otro. Kant, que era en tantos aspectos un dualista estático, no había creído que valía siquiera la pena de hacer notar este defecto. Pues bien, Hegel supera en todas partes este dualismo; lo supera también en la teoría de la copia, relativamente renovada por él, y aún más allá, en la teoría de la adecuación, que, como progresiva teoría de la mediación entre el sujeto y el objeto se percibe a lo largo de toda su obra. Por eso, a diferencia de lo que ocurre en el idealismo trascendental, el lado objetivo es tan inmanente en la génesis de la verdad, del modo que Hegel la concibe, como el lado subjetivo; ambos se conjugan de un modo permanente en el proceso dialéctico; más aún, la relación entre sujeto y objeto no es, de por sí, otra cosa que el proceso dialéctico mismo concebido en su más peculiar estructura y en la *estructura de su material.*

Cierto que Hegel mistifica la mutua reproducción de Sujeto y Objeto, uno tras otro, llamando espíritu a lo que tienen de común e incluso al soporte de ese devenir. De este modo, los sujetos y objetos reales se degradan a meras determinaciones de ese mitológico espíritu y también a meros predicados de un sujeto absoluto. Pero, cabalmente en este punto, Hegel resulta más criptomaterialista que nunca, pues bajo el nombre de espíritu vincula al sujeto y al objeto como hechos del mismo tejido y, sobre todo, de un tejido que se mueve y es reproducido, que se reproduce y es puesto en movimiento.

He aquí por qué Engels, para quien el material del universo no se halla formado, en modo alguno, por espíritu, sino por una trama de procesos dialécticos entre átomos y células, entre el hombre y la naturaleza, ha podido decir que el conocimiento era la «copia de los procesos». De «procesos», entiéndase bien, no de cosas fijas. Es cierto que Hegel, por su parte, no gusta de emplear la palabra «copia» o «reflejo», sino que suele decir, como hemos visto, en lugar de eso,

«concordancia», una concordancia que incluso tiende, en último resultado, a la identidad. Y es que el «reflejo», la «copia», supone siempre dos lados distintos el uno del otro separados entre sí, una dualidad rígida de enfrentamiento, siendo así que el sujeto, para Hegel, es tan distinto del objeto que resulta idéntico a él.

Por esta causa el conocimiento dialéctico oscila necesariamente entre sus momentos y también, por tanto, entre sus momentos fundamentales hegelianos: sujeto y objeto; y es este oscilar entre el yo y el material, y sólo él, lo que constituye, a la par, el proceso del conocimiento y del mundo. Así, pues, en la filosofía de Hegel el sujeto no refleja el objeto sino del mismo modo en que el objeto refleja, en esta imagen, al propio sujeto; y no sólo lo reproduce, sino que lo produce y lo lleva a adecuarse de un modo cada vez más fecundo con las formas del universo. **El verdadero pensamiento es, pues, el de lo real que va hacia el pensamiento. El pensamiento va hacia su cosa en el mismo movimiento en que la cosa va hacia su pensamiento; ambos maduran y se rectifican mutuamente.**

Hemos dicho antes que Hegel no ofrece, en rigor, una teoría del conocimiento. Ahora es necesario complementar esa afirmación, diciendo que *la filosofía de Hegel en su conjunto*, y sobre todo su filosofía real, *se dedica a estudiar el problema de la relación entre el sujeto y el objeto y, por tanto, la teoría del conocimiento*, razón por la cual no necesita tratar este punto de un modo específico. Sin subestimar ni exagerar, podríamos decir que toda la *Fenomenología* está empapada de teoría de conocimiento, aunque a su modo. No en vano se ocupa constantemente de las implicaciones y, a la par, de las diferencias entre la conciencia y el objeto, entre el objeto y la conciencia de él.

Este entrelazamiento del que concibe y de lo concebido no sólo explica el inquietante encanto y el equívoco psico-físico de la exposición, sino que caracteriza, además, lo que podemos llamar la teoría del conocimiento que Hegel va desarrollando sobre la marcha. Como historia del saber que va apareciendo y se rectifica continuamente, esta obra nos ofrece, incluso, un paralelo histórico-material de la *crítica del conocimiento*, conforme al principio tan batido y debatido en la *Fenomenología* y no solamente en la *Enciclopedia*: «la historia universal es el juicio final». La relación sujeto-objeto es criticada dialécticamente a cada paso para aquilatar la verdad que encierra y se halla sujeta al «fallo del movimiento dialéctico».

También la filosofía real, en su dialéctica, se halla totalmente empapada del problema crítico que entraña la relación sujeto-objeto. Pero esto se ha convertido aquí, totalmente, en un problema material, [5] **de modo que la teoría del conocimiento se vuelve superflua al hallarse *materialiter* contenida y cumplida en el proceso del mundo; en un**

material real, que se presenta como espíritu, pero cuyos elementos chocan fuertemente entre sí. Pero, para llegar aquí, hay que recorrer un camino largo, y este largo camino, que es el del conocimiento, recibe en Hegel el nombre de filosofía real. Es, primeramente, el proceso de la *naturaleza,* luego el del *espíritu subjetivo* (alma), en seguida el del *espíritu objetivo* (Estado) y, por último, el del *espíritu absoluto* (arte, religión, filosofía). Y, cosa que nada tiene de extraño en una filosofía como ésta, según la cual el mundo está formado solamente por espíritu, el tránsito a lo físicamente real, es decir, a la naturaleza, es, en Hegel, tanto el más aventurado como el más duro. En el mismo sentido y por la misma razón que, después, el tránsito a lo psíquicamente real (tan difícil para el realismo mecánico) resulta, en esta filosofía, el más fácil de todos, tan fácil como el respirar.

TEXTOS

Contra los que afilan el cuchillo sin llegar a cortar:

> «Es una suposición por la cual lo que se llama miedo al error se da a conocer más bien como miedo a la verdad.» (*Werke*, t. II, p. 61.)

Contra el equívoco de quienes piensan inútiles todos los esfuerzos que no sean puramente gnoseológicos, que no se reduzcan a enunciados no obligatorios, carentes de contenido, alejados de toda predicación real y decisiva:

> «Según la manía moderna, sobre todo la de la pedagogía, no es necesario tanto instruirse en el *contenido* de la filosofía como aprender a filosofar sin contenido; lo que sería algo así como si se dijera que hay que viajar y viajar, pero sin conocer las ciudades, los ríos, los países, las gentes, etc.» (*Werke*, t. XVII, p. 342.)

[6] Contra el filosofar sin una expansión real ni conexiones topográficamente determinadas:

> «Un filosofar sin sistema no puede llegar a nada científico; además, como ese filosofar expresa, de por sí, más bien una mentalidad subjetiva, tiene siempre un contenido fortuito. Y un contenido sólo tiene razón de ser como momento de una totalidad; fuera de ella no es más que una suposición infundada, sólo posee una certeza subjetiva; muchas obras filosóficas limítanse a expresar, de esta manera, simples modos de sentir u opiniones.» (*Enciclopedia,* § 14; *Werke*, t. VI, p. 22.)

*

Dos coincidencias de carácter inesperado que contribuyen a diferenciar una verdadera conexión total de tipo sistemático-real de su simple imitación sinóptica y subalterna (sinopsis *ante rem*):

> «Me he propuesto indicar aquí cómo debe leerse este libro para llegar, caso de que ello sea posible, a entenderlo. En él se trata de comunicar un solo pensamiento... Un pensamiento único, por muy amplio que sea, debe conservar la unidad más completa. Si, no obstante, puede ser dividido en partes, para de este modo poder comunicarse mejor, es necesario que la conexión entre estas partes sea una conexión orgánica, es decir, que en ella cada una de las partes contenga el todo lo mismo que el todo la contiene a ella, que ninguno de los dos sea primero o último, que el pensamiento en su totalidad gane en claridad con cada una de las partes y que ni la más pequeña parte pueda llegarse a comprender por entero sin haber comprendido ya previamente la totalidad.» (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, prólogo a la primera edición.)
>
> «Así como no es posible dar una noción general y provisional de una filosofía, ya que sólo la *totalidad* de la ciencia es la representación de la idea, sólo partiendo de ésta puede llegar a comprenderse su *clasificación*; es, al igual que aquélla, de la que ha de sacarse, algo anticipado. Ahora bien, la idea se revela, sencillamente, como el pensamiento idéntico a sí mismo, y éste, a su vez, como la actividad de contraponerse a sí mismo para convertirse en un ser para sí, que está en lo otro como en su casa... Esta determinación en que la idea aparece es, a la vez, un momento que fluye; de aquí que cada ciencia especial sea esto: conocer su contenido como objeto *que es*, y también esto: conocer inmediatamente en ello su tránsito a su círculo superior. La noción de la clasificación tiene, pues, de falso el que coloca las distintas partes o ciencias unas junto a otras, como si no fueran sino estáticas y sustanciales en su diferenciación, como las especies.» (*Enciclopedia*, § 18; *Werke,* t. VI, pp. 26 s.)

*

> «No hay que olvidar que el derecho, lo mismo que la religión, carece de historia propia.» (Marx, *Deutsche Ideologie.*)

XII. TRANSITO DE LA IDEA LOGICA A LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

1. LAS COSAS, aquí, han de comenzar donde termina el pensamiento puro. Por qué han de comenzar así, por qué en el delicado y solitario en sí lógico irrumpe de pronto semejante ruido de fuera, es cosa que no se ve clara. Incluso parece que el ruido procede del mismo pensamiento puro; no es fácil ver esto, y el lector de Hegel pasa grandes apuros para orientarse en este espinoso pasaje de sus obras. No se ve fácilmente cómo en el reino solitario y silencioso de la lógica se produce, por sí mismo y de repente, un estado de cosas en el que caen piedras, los estómagos digieren y los hombres se matan unos a otros.

Es curioso que Hegel no toque siquiera el gigantesco problema del «impulso» que pone en movimiento todo eso. El gran problema de cómo puede tener ese origen espiritual lo concreto sensible, lo material y, en último resultado, lo salvaje, lo mal educado, por decirlo así, que es como concibe precisamente Hegel la mayor parte de las cosas de la naturaleza. Cuantas veces nos habla de un «ser otro» como del estado natural de las cosas, no alcanzamos a ver, resulta verdaderamente inexplicable cómo pudo nacer de una estirpe tan noble un vástago tan vil. Las maneras de la naturaleza son, por lo menos, bastante más ásperas y duras que las del pensamiento puro. Mucho más fácil sería la transición del impulso que la del pensamiento a la fuerza y la materia, por lo menos a la fuerza, a los efectos y contraefectos intensivos de los cuerpos.

Y, en realidad, Hegel habla una vez de un *impulso* del ser en sí, más aún, de todo comienzo como tal, como de algo todavía menesteroso, inmediato. Este impulso pone en marcha el movimiento mediador: «de este modo, lo inmediato del comienzo es, de por sí, menesteroso, y tiene necesariamente que hallarse dotado del impulso que lo mueve a seguir desarrollándose» (*Werke,* t. V, p. 334).

Sin embargo, esta expresión que ya de suyo no es, desde luego, puramente lógica, se ve envuelta de nuevo, inmediatamente, en el proceso lógico. Y así, sólo se incorpora a la existencia exterior al romperse por sí mismo el concepto anterior al universo. No le queda otro recurso que considerar a todos y cada uno de los cuerpos como cuerpos extraños. La ruptura es manifiesta, sin que quepa la posibilidad de derivar espiritualmente la fuerza y la materia.

2. De aquí que Hegel se vea obligado, para intercalar, a pesar de

todo, una mediación, a emplear imágenes muy arbitrarias. No pueden por menos de ser arbitrarias, ya que en este punto falla más abiertamente que en cualquier otro lo necesariamente lógico. Más aún, la arbitrariedad es llevada a la cosa misma; su marcha prósperamente progrediente cesa aquí, se la corta en seco desde arriba. Para hacer que la lógica se trueque en lo contrario a ella, en lo contrario a todo su ser en sí, precisamente en la naturaleza, sólo queda como paralelo a este fenómeno un camino: el capricho del príncipe. Por eso Hegel, llegado a este punto, tiene que recurrir, para dar forma, siquiera sea a medias, a la arbitrariedad consumada, a una especie de lenguaje cortesano.

El acto del nacimiento de la naturaleza presenta un carácter despótico; parece, por lo menos, un ukase; la voluntad soberana del monarca viene a interrumpir la marcha lógica de los negocios. Nos encontramos, aquí, con una mayestática «resolución», con la «libertad absoluta de la Idea», con que se «despacha» o decreta *(entlässt)* bruscamente su naturalización; el propio Hegel lo dice: no hay, en rigor, tal transición.

> «La Idea pura, en la que la determinación o realidad del concepto mismo es elevada a concepto, es más bien una liberación absoluta; en esta libertad no se advierte, por tanto, ninguna transición... La transición, aquí debe concebirse más bien en el sentido de que la Idea se despacha libremente a sí misma, absolutamente segura de sí y descansando sobre sí. En gracia a esta libertad, la forma de su determinación es también sencillamente libre: la exterioridad del espacio y del tiempo que es absolutamente para sí misma.» (*Werke*, t. V, p. 353.)

Pero la palabra «libertad», empleada en este lugar, en el salto de la lógica a la filosofía de la naturaleza, no sólo recuerda a la libertad de los monarcas absolutos y a su soberanía *supra legem*. Hay, además, el precedente de Schelling, quien ya en 1809 había publicado una de sus más importantes y profundas obras, la titulada *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana,* en la que trata no tanto de la libertad humana como de una libertad anterior a la «creación». Y este mismo tema servía de base a otro estudio anterior, *Religión y filosofía* (1804), en el que se aprecia un desgarrón incluso violento entre la Idea y la naturaleza. Lo que ocurre es que aquí el desgarrón es subrayado y puesto de manifiesto, sin que se lo encubra panlógicamente, como habrá de hacer más tarde Hegel, ni se intente deducirlo de la Idea misma. Al contrario, se pone de manifiesto la ruptura alógica que se encierra en el origen mismo de las cosas; no es el pensamiento de Dios el que pone en marcha el universo, sino que el nacimiento del mundo es una «caída de las ideas de Dios» y la realización de las ideas en el mundo, un pecado original.

> «En una palabra, no hay de lo absoluto a lo real ninguna transición continua, pues el origen del mundo sensible sólo puede concebirse como una ruptura total con lo absoluto por medio de un salto.» (Schelling, *Werke*, t. VI, p. 38.)

La «descendencia de las cosas finitas de lo absoluto» constituye, así, un «azar primigenio», y no procede, como tal, de un fundamento lógicamente progrediente, sino de un «infundamento» alógico, de un «abismo» en el principio instaurador del universo. Este abismo es, desde luego, un impulso, pero no como momento lógico, como lo es constantemente en Hegel, y también en la citada definición del impulso como el comienzo inmediato; aquí, el impulso que provoca el *nacimiento* del universo y que actúa en todos y cada uno de los factores de realización y en el mismo ser real de la naturaleza en su conjunto, es absolutamente sombrío, es la tiniebla *per se*.

Por consiguiente, en Schelling se revela en toda su pureza el motivo dualístico que Hegel —sin poder evitar por entero el carácter voluntarista— acoge en sus imágenes del «resolverse» y de la «absoluta libertad para despacharse a sí misma», para homogeneizarlo después lógicamente. Schelling, con su separación del «esto» alógico del «qué» lógico o contenido de la realidad, intenta, en cierto modo, descubrir el origen de la diferencia que Leibniz había estatuido entre las verdades necesarias y las contingentes, entre las verdades geométricas y las de hecho, entre lo que él llamó *verités de fait* y *verités éternelles*. Y tanto en Leibniz como en Schelling reaparece, de este modo, la doctrina del más sutil de los escolásticos, Duns Escoto, sobre la primacía de la voluntad de Dios, sobre la libertad del Ser primigenio, no reproducible por la reflexión. Con la diferencia de que en Schelling esta libertad es ya totalmente luciferina, mientras que en Hegel conserva su carácter de perplejidad. Más tarde, Schelling se verá movido, por ello, a hacer ostensible de un modo directamente realista esta herida del panlogismo (si bien el abandono del panlogismo, en este filósofo, lejos de ser realista, presenta un cariz marcadamente mitológico). Dice, en efecto, Schelling:

> «Esta expresión de "despachar" —la Idea despacha a la naturaleza— figura entre las más extrañas, más equívocas y, por tanto, las más vacilantes, detrás de las que esta filosofía se repliega en los puntos difíciles.» (Schelling, *Werke*, t. X, p. 153.)

Y, más adelante, no sin cierta razón:

> «Este intento de que lo empírico rechazado de antemano vuelva a entrar por la puerta trasera de la alteración ["ser otro"] o infidelidad a sí misma de la Idea..., sirve para demostrar una vez más que es imposible abordar la realidad desde el plano puramente racional.» (*Loc. cit.*, p. 213.)

El catecismo nos dice que Dios creó el mundo. Hegel traduce esta afirmación en las siguientes palabras: la Idea absoluta se despacha para convertirse en su ser de otro modo; pero no hay milagro capaz de convertir en ciencia esta fábula, por muy venerable que ella sea. La filosofía real de la escuela de Jena, pese a toda su fantasía, había sabido, por lo demás, encontrar, aquí, un punto de partida mucho más materialista: el espíritu primigenio era, según ella, algo también etéreo, evidentemente, pero que conserva, a pesar de todo, cierto carácter material: el éter. De éste sí podía hacerse arrancar el mundo sin aquella violenta solución de continuidad, pues el ser en sí del espíritu cósmico, que no manifiesta aún ningún ser fuera de sí o puramente negativo, se expresa, en esta filosofía, del siguiente modo:

> «El fundamento y la esencia absolutos de todas las cosas es el éter o la materia absoluta, lo absolutamente elástico, que repugna toda forma y que es, al mismo tiempo y por ello mismo, lo absolutamente maleable, capaz de tomar y expresar todas las formas..., perfecto, transparente, que sólo se refiere claramente a sí mismo, sin el punto tenebroso de la unidad negativa que se hunde en sí.» (*Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Meiner, p. 196 s.)

El fundamento absoluto presenta, así, cierta afinidad tanto con la nebulosa primigenia de la hipótesis cosmogónica de Kant y Laplace como en la *materia prima*, indeterminada, pero determinable en todos los aspectos, del aristotelismo. **Incluso una fantasía tan desenfrenada como la de «el éter hablándose a sí mismo» no nos impide ver que el origen es aquí la nebulosa primitiva (y no un ídolo primitivo).** En todo caso, la transición de este espíritu etéreo al universo es más homogénea que la que toma como punto de partida el ser en sí del concepto absoluto; en la *Enciclopedia*, Hegel abandona la esencia del éter, sacrificándola al espíritu de Dios (que aquí no flota siquiera sobre las aguas). Tuvo que renunciar a la soledad divina y apelar al «despacharse y resolverse de la idea» para convertirse en universo. Era la consecuencia de aquella lógica elevada a lo absoluto, la consecuencia del hecho de no haber permanecido Hegel apegado al comienzo elemental del Ser = Nada, procediendo a desarrollar el espíritu divino, de tal modo que ya no pudo encontrar, sin salto, el camino para la teja que cae o para el pez espada.

3. Al lector de hoy le cuesta trabajo llegar a comprender la imagen hegeliana de la naturaleza. Sin embargo, las dificultades con que aquí se tropieza y que merece en verdad la pena vencer no tienen nada que ver con las que se refieren al impulso no deducido que pone en marcha el mundo. Son imputables, en parte, al propio lector, es decir, a su hábito mental *mecánico-cuantitativo*, y no a la excesiva elevación

de los puntos culminantes en que se sitúa la Idea colocada antes del mundo.

[1] **Es sin duda imposible construir partiendo desde lo alto, y haciendo del techo base, esta naturaleza que está en la base misma del espíritu Pero es igualmente imposible congelarse, mecánica y antidialécticamente, de tal manera que no se quiera ver, y que no se piense siquiera en ver, la casa, las escaleras que suben, el tejado. Esas construcciones ascendentes se encuentran también en la naturaleza; no es cierto que existan sin transformación cualitativa y sin operación plástica.**

La rigidez mecánico-cuantitativa en que los materialistas no dialécticos convierten la naturaleza encuentra en la filosofía natural de Hegel su sol disolvente. No importa que sea un sol extraordinariamente poco habitual y que luce a costa de insostenibles arbitrariedades, que no son solamente las del *logos* anterior al universo. Aun allí donde Hegel habla abiertamente de la alteridad de la naturaleza como de la «contradicción no resuelta», sigue considerando esta contradicción, y precisamente ella, como dotada de movimiento y hasta como excesivamente viva: «La naturaleza es un dios báquico, que no sabe refrenarse ni dominarse.» **Es también «¡Proteo, que se metamorfosea y disimula de mil maneras», un reino de máscaras supremamente agitado.** De otra parte, honra Hegel, en esta su idea de la naturaleza, al Proteo que, a través de todos sus cambios de forma, se mueve hacia la luz como hacia el primer «yo general de la materia». La naturaleza no permanece petrificada como el ser «alterado» de la Idea, «sino que las piedras gritan y se alzan hasta el espíritu»: la verdad de la naturaleza es su historia dialéctica de desarrollo hacia el hombre. Afirmación ésta que se le antoja al lector de hoy, educado en una física completamente exenta de valores, pero también en la teoría de Darwin, menos extraña que las mitologías de Hegel.

Pero lo más importante de todo es que, para no tergiversar la filosofía hegeliana de la naturaleza, como la de los románticos en general, quien la estudie tiene que admitir la posibilidad teórica de otra física que la que va desde Galileo y Newton hasta Einstein. **Cierto, no hay duda que la física más reciente contiene precisamente una gran dosis de inconsciente dialéctica, y se debe sólo a las limitaciones de clase de los físicos y no a la rareza cualitativa de su objeto el que una teoría tan claramente dialéctica como la cuántica no sea entendida como tal. Sin embargo, las determinaciones cualitativas propiamente dichas, en que tan rica es justamente la dialéctica de la naturaleza en Hegel, no encuentran el lugar que les correspondería en este mundo de la física contemporánea, sea subatómico o macrocósmico. Gracias a ellas empieza a abrirse un camino hacia la intuición, hacia una «imagen» presentada concretamente, hacia el**

***quale* específico.** La física que viene construyéndose desde hace trescientos años es una física que se abstrae no sólo de toda valoración, sino también de los colores, los sonidos, en una palabra, de todo lo que sea cualidad. Para ella, el color es vibración, una caloría es igual a 427 kilográmetros de trabajo y nada más, las fibras nerviosas se comportan exactamente lo mismo que un conductor dotado de autoinducción (por ejemplo, una espiral con las vueltas muy apretadas y, principalmente, con médula de hierro): todo ser cualitativo es cuantitativo y toda vida, mecánica. Asistimos al triunfo completo de Demócrito, quien fue el primero que concibió la física como sustraída por entero a las determinaciones cualitativas para concentrarse en las cuantitativas: Galileo tiene su antecesor directo en el pensador griego. En cambio, Aristóteles (adelantándose, por tanto, a Hegel) había declarado que era imposible derivar las cualidades de las relaciones o proporciones de cantidad, ya que la cualidad es, en cada caso, una cosa nueva que presupone como base necesaria las relaciones de cantidad, pero sin dejarse reducir a ellas. En realidad, ya Aristóteles, como más tarde haría Tomás de Aquino, siguiendo sus huellas, construye su concepto de la naturaleza como un concepto formado por grados cualitativos y hasta por grados de valor. El acaecer mecánico, el químico, el orgánico, el psíquico, aparecen aquí superpuestos y forman una jerarquía de la naturaleza que no es posible reducir a un solo plano.

Ya esto implicaba otra posibilidad teórica de la física, aunque dispuesta de tal modo que no daría, ciertamente, el menor margen para el cálculo matemático, por lo menos para el que hasta hoy conocemos. Del mismo modo que es incompatible con el interés capitalista en una especie de cálculo industrial de la naturaleza: del mismo modo que en la mercancía sólo importa el precio, en la naturaleza, así concebida, sólo interesa la posibilidad del cálculo cuantitativo, no el contenido cualitativo. Y no tiene nada de extraño que un país capitalistamente atrasado como Alemania, vinculado todavía a la mentalidad precapitalista, abrazase con el romanticismo, y hasta desarrollase especulativamente, otra posibilidad teórica más antigua y acaso todavía no del todo liquidada. **La filosofía romántica de la naturaleza aportaba, sin duda, incurables fantasías, pero revelaba al mismo tiempo una historia gradual en desarrollo.**

Esta otra posibilidad teórica tenía, ciertamente, como objeto hipotético, otro sector de la naturaleza que no era el exclusivamente mecánico-cuantitativo; lo que ella buscaba en la naturaleza era la cualidad, la vida universal. Cualidad buscaba en ella ya un Aristóteles, como más tarde Leonardo de Vinci y Kepler vida total. No en vano el siglo XVII fue el primero en que el universo se niveló mecánicamente en una unidad completa, conforme a las exigencias

del cálculo, de la generalidad y, hasta cierto punto, de la burocracia de la ley. La concepción mecánica del universo triunfó sobre la de las formas y fases del desarrollo con mayores dificultades, e incluso de un modo menos completo, de lo que hoy estamos acostumbrados a pensar. Todavía Leibniz cuenta, ya en su vejez (carta a Montmort, 1714), cómo, siendo estudiante, pensando a solas y debatiéndose consigo mismo, había reflexionado si debía o no conservar la teoría de las «formas sustanciales» en la naturaleza: «hasta que, por último, triunfó la teoría mecánica y me impulsó a estudiar las ciencias matemáticas».

Y, sin embargo, el propio Leibniz, a pesar de haber creado, con el cálculo diferencial, el más grandioso instrumento de la explicación mecánica de la naturaleza, acabó construyendo su mundo de las mónadas en una gradación en diferencias de grados de actividad que representan, sin embargo, a la manera aristotélica, diferencias cualitativas, «diferencias de forma» que van desde el movimiento inorgánico hasta el espíritu humano, pasando por la vida vegetativa y el alma animal. Por tanto, jamás había llegado a desmontarse del todo esta cualificación de la naturaleza: el propio sistema del desarrollo venía a contrarrestar la nivelación general, mecánico-cuantitativa. De este modo, formas cualitativas de existencia de la naturaleza encontraban todavía sitio allí donde se había liquidado ya por completo el otro sector de la naturaleza; el de la naturaleza creadora, llena de impulsos de plasmación y de cualidades.

4. Como había ocurrido primeramente, cuando esta esencia no 10
mecánica parecía avanzar o surgir como algo nuevo. De un modo plástico e incluso poético, con un redivivo sentimiento de la naturaleza, con un sentido de captación para lo que manaba abajo y para el color, arriba. De aquí la aversión de Goethe contra el análisis puro, contra las palancas y los tornillos como instrumentos de experimentación, contra la losa para depositar cadáveres que parecía separar a estos instrumentos del resto de la naturaleza. Y de aquí también la filosofía romántica de la naturaleza desencadenada por el joven Schelling, aquel exceso de cualidades, contenidos de valor y también, evidentemente, de locas fantasías. De aquí la lucha de Hegel y también —no desligada de ella, metodológicamente— la de Goethe contra Newton, como el héroe de la teoría cuantitativa de la naturaleza. De aquí la teoría goethiana de los colores, el intento de enfocar como reales la cualidad del color y la luz en general, en vez de reducirlos íntegramente a vibraciones etéreas, es decir, a la noche; tanto Hegel como Schopenhauer comparten la teoría de los colores de Goethe. La noche, que la mecánica dejaba subsistir del gran Pan,

parecíale a esta época mucho más grotesca que sus propias animaciones.

Por tanto, la filosofía cualitativa de la naturaleza deja de aparecer como algo puramente absurdo tan pronto como se la deja de valorar exclusivamente desde el punto de vista del mecanicismo, por muy victorioso que éste sea. Y no deja de ser digno de tenerse en cuenta el hecho de que un pensador tan poco romántico como Federico Engels abrazase, en muchos aspectos, la filosofía de la naturaleza de Hegel. Su *Anti-Dühring* y, sobre todo, su *Dialéctica de la naturaleza* toman muy en serio, también en ésta, el cambio de la cantidad en calidad. Lo cual significa que se reconoce en la naturaleza un análisis cualitativo de carácter extraordinariamente amecánico o supermecánico. Este aceptado trueque de la cantidad en calidad se compagina bastante mal con la total reducción de la calidad a cantidad; y Engels saca las consecuencias de esto. Elige a Hegel, el filósofo de la naturaleza, como maestro en la lucha contra el limitado mecanicismo. De aquí pasajes como los siguientes:

> «Este movimiento mecánico no agota el movimiento en general, pues el movimiento no es simplemente desplazamiento de lugar, sino que es también, en un plano supramecánico, cambio de cualidades.» (*Anti-Dühring, Obras completas,* 1935, p. 475.)

El prólogo del *Anti-Dühring* proclama:

> **Es mucho más fácil (...) atacar la vieja filosofía de la naturaleza que sopesar su significación histórica. Cierto que contiene muchos absurdos y ensoñaciones fantásticas, pero no más que las teorías no filosóficas que en la misma época mantenían los investigadores empíricos de la naturaleza; pero el hecho de que encierre también muchas cosas sensatas e inteligentes se empieza a vislumbrar desde la difusión de la teoría evolucionista. (...) Los filósofos de la naturaleza se comportan, respecto de la ciencia natural conscientemente dialéctica, como los utopistas respecto del comunismo moderno.»**

Y, más tarde, en la *Dialéctica de la naturaleza*:

> «La dialéctica despojada de misticismo se convierte en una necesidad absoluta para la ciencia de la naturaleza que ha abandonado el campo donde las categorías fijas, como si fuesen la matemática elemental de la lógica, realizaban sus faenas caseras.» (*Dialéctica de la naturaleza*, 1935, p. 602.)

Para Engels era evidente que la naturaleza, con el salto cualitativo, «procedía exactamente lo mismo que el viejo Hegel» y de que «era, sin embargo, hora de investigar la cosa un poco más de cerca», es decir, de revisar el mecanicismo, unilateral y exagerado. **No el de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, inolvidables iniciadores de una explicación**

del mundo desde el mundo mismo, sino el de los inmovilizadores y absolutizadores del democriteísmo. Los problemas de la filosofía cualitativa de la naturaleza, convertidos por Hegel en problemas dialécticos, aún no han salido, por tanto, del mundo y, menos que nada, del mundo mecanicista que se derrumba. La naturaleza no es «el ser otro, el ser fuera de sí de la idea», pero no es tampoco la alteridad en relación con la naturaleza humana. No se extiende como una noche prefabricada en torno a la sensibilidad humana cualitativa, a los días de la vida y de la historia, vinculada a la causalidad mecánica en la que jamás acaece nada nuevo. No se halla tan absolutamente desconectada del proceso de la historia humana y del contenido de la historia, como una mecánica abstracta pretende, separando tajantemente en dos campos al hombre y el universo. Hay un movimiento dialéctico en la naturaleza, y existe la posibilidad teórica de que una actitud ante la naturaleza más concreta que la que corresponde al cálculo de la burguesía sea capaz de concebir en ella intensidades y cualidades que no es posible reducir a criterios mecánicos.

Por lo demás, estas cualidades jamás habían desaparecido: lo que ocurre es que el método mecanicista las limitaba a los órganos subjetivos de las sensaciones y, en el mejor de los casos, se las desplazaba a la representación artística. A la pintura del paisaje, donde se trataban los colores, el bochorno de la tormenta, la salida del Sol y otros temas por el estilo sin carta de naturaleza en la ciencia natural, a la música pastoral, a las descripciones de la naturaleza de los grandes poetas, que también el físico tiene necesariamente que reconocer como objetivos, sin acordarse para ello de su contabilidad por partida doble.

Con esta contabilidad por partida doble (cualidades para la descripción de la naturaleza y cantidades para la mecánica) no sólo se mata científicamente toda la realidad «vivencial» de la naturaleza, sino que se ciega precisamente la vieja y copiosa fuente de la naturaleza como sector de cualidades y significaciones, y no se la hace justicia con una actitud limpiamente cognoscitiva que no necesita recurrir a métodos artificiales.

Las únicas ciencias inorgánicas de la naturaleza que han salvado las cualidades y trabajan con ellas son la geología y —como ciencia de tipos de paisaje— la geografía; de aquí que ambas, en combinación con el llamado quimismo, interpretado todavía de un modo completamente fantástico, desempeñen un papel tan importante en la filosofía romántica de la naturaleza.

De parte del empirismo encontramos entonces al geógrafo Forster, que fue también un gran escritor, muy expresivo; a Alejandro von Humboldt, investigador de toda la naturaleza, que consideró el

cosmos literalmente como un ornamento: ambos tuvieron que contar con las determinaciones cualitativas, de lo contrario habrían perdido su objeto. Es más, el mundo de Goethe se presenta, todo él, como salvación de los fenómenos cualitativos, a diferencia de Newton y de la absolutización del principio analítico del *dissecare naturam,* del cadáver anatomizado de la naturaleza. Asimismo Hegel tuvo la intención de llevar a la razón el entendimiento cuantitativo mediante los concretos sensibles.

También la filosofía hegeliana de la naturaleza creía ver en los colores, en el fuego, en las tormentas, en la primavera, en los volcanes, en las zonas climáticas y en otros fenómenos y cualidades semejantes otra cosa que simples fenómenos mecánicos, que no tenían nada que ver con las cualidades, tal y como se manifestaban.

[2] **Incluso el embalaje más escurrido de mitología no impide que sea así recuperada la doctrina aristotélica sobre cualidades y gradaciones. Lo cual no dañaba, por lo demás, el contacto con Paracelso, él mismo a menudo tan concreto; teniendo todo ello por meta la adecuación de la captación de la naturaleza a las cualidades de esta naturaleza. A propósito de la cual habría que pensar incluso si es verdad que aquí Hegel el razonable comienza a hacer uso loco de la razón.** Y no precisamente debido a las cualidades, sino por virtud de aquella misma fantasía analógica que el propio Hegel condenaba en la escuela de Schelling. En el prólogo a la *Fenomenología*, decía Hegel lo siguiente, hablando de lo cómodo, y al mismo tiempo, lo disparatado que era el método de buscar en todas partes analogías:

> «Este formalismo cree haber comprendido y expresado la naturaleza y la vida de la naturaleza simplemente con decir... que es la subjetividad o la objetividad, el magnetismo, la electricidad, etc., la concentración o la expansión, el Este o el Oeste, etc.; un círculo de antagonismos que jamás nos dirá lo que es la cosa misma, ni la una ni la otra.» (*Werke*, t. II, p. 39.)

Lo que ocurre es que Hegel no siempre sabe evitar por sí mismo lo que reprocha a los Oken, los Steffens y a otras figuras del mundo de la filosofía schellingiana de la naturaleza, sin excluir a Novalis. Es cierto que donde con más fuerza brilla la tendencia a buscar en todas partes analogías es en los primeros escritos de la filosofía real de Jena, pero también los posteriores cursos sobre la filosofía de la naturaleza hacen del ser fuera de sí de la naturaleza, realmente, algo que no se comprime ni refrena. Se contienen en ellos los pasajes en que la metamorfosis —tan verdadera— de la naturaleza se acerca mucho a la del sueño de la noche o a la del Africa prelógica, e incluso supera a ambas. En que la naturaleza, como «contradicción no resuelta», cae

en el mito, en vez de que su concepto haga justicia a los significados recogidos por éste y, en última instancia, por la poesía.

Hegel presenta la naturaleza como «un Proteo que cambia y se esconde en miles de formas»; el método —tan verdadero, sin embargo— de las cualidades se convierte de este modo en un desenfrenado y proteico milagro. Por eso encontramos en Hegel pasajes como éste:

> «El aire es un fuego durmiente; para que se manifieste, sólo es necesario cambiar su existencia.» (*Enciclopedia,* § 282, adición.)

O este otro, en que se trasluce una fe demasiado frenética en la antigua teoría de los cuatro elementos, aún no liquidada, pero tampoco renovada:

> «El fuego es aire puesto de un modo diferente, unidad negada, antagonismo que puede reducirse a neutralidad. La neutralidad en que el fuegó se hunde, el fuego extinguido, es el agua. El ente no se pone en el fuego como siendo, y a la inversa; de este modo, el fuego es el tiempo.» (*Loc. cit.,* § 283, adición.)

O bien, con una imaginación que más recuerda las misteriosas quimeras de las salamandras y los dragones que las doctrinas de Aristóteles y Leibniz:

> «El fuego hundido en el cristal [de la Tierra] es una fusión del mismo, una autoinflamación, en la cual el cristal se convierte en volcán. Por consiguiente, los volcanes no pueden concebirse mecánicamente sino como una tormenta subterránea con temblores de tierra; las tormentas son, a su vez, volcanes en las nubes.» (*Loc. cit.*, § 288, adición.)

O, en el mismo estilo supraanimista:

> «La Luna es el cristal sin agua que pugna, en cierto modo, por integrarse en nuestro mar y por apagar en él la sed de su rigidez, provocando, por tanto [!], el flujo y el reflujo. El mar se levanta, quiere subir hasta la Luna, y ésta quiere atraer al mar hacia sí. Laplace llega, por sus observaciones y por la teoría, a la conclusión de que las mareas de la Luna son tres veces más fuertes que las del Sol, alcanzando su fuerza máxima cuando coinciden ambas. La posición de la Luna en las sicigias y en las cuadraturas tiene, pues, un valor cualitativo y constituye, por tanto, una determinación de la más alta importancia.» (*Enciclopedia*, § 279, adición.)

No cabe duda que esta clase de vitalizaciones se hallan, en lo que al fuego se refiere, muy alejadas del equivalente mecánico del calor, y en lo que se refiere a las mareas, más alejadas aún de la ley de la gravitación de Newton, y no digamos de la «línea geodésica»,

totalmente invisible e inasequible a los sentidos de la teoría einsteiniana de la gravitación. Dan de lado, grotescamente, a Demócrito y a la mecánica; renuevan un animismo (la sed de la Luna, el fuego durmiente) que no conoce, no ya el número ni el cálculo, pero ni siquiera la medida ni el fin. La naturaleza es, aquí, realmente, «un dios báquico que no sabe moderarse ni refrenarse; en la naturaleza se esconde la unidad del concepto».

Pero, como ya hemos dicho, la muda y oscura noche, sin otra cosa que la presión y el choque, que la mecánica dejaba en pie, del gran Pan, antojábasele a esta época y a su filosofía de la naturaleza mucho más grotesca aún que sus propios animismos; se le antojaba, sobre todo, como algo incompatible con el nacimiento del hombre y con las largas series de formas de la naturaleza. La mecánica total juzgábase incompatible con la dialéctica de la naturaleza, en la que las cualidades quedaban en libertad y abrían los ojos, en la que existían, incluso, cualidades ocultas. Y, sobre todo, los pasajes que hemos citado y que no era posible, en modo alguno, silenciar, son, con todo lo que tienen de fantásticos, los lados negativos de una virtud muy poco fantástica, aunque llena de fantasía: la que ve en el contenido de la naturaleza —lo mismo en lo que es hostil a nosotros que en lo que nos es indiferente o bueno— algo que no es posible reducir al modelo de una máquina, a la máquina de la noche. De otro modo no podría existir un desarrollo orgánico-psíquico a base de la naturaleza física, y menos aún podría ser ésta ese gigantesco mundo en cifra que se abre o se ha abierto ante las experiencias del paisaje, ante el arte, ante el mito de la naturaleza, ante las esperanzas y los temores quiliásticos.

Semejantes cualificaciones no quedan descartadas, ni mucho menos, con el desplazamiento lockiano al campo de las «cualidades secundarias», ni siquiera con el desplazamiento spinozista al de las «ideas inadecuadas»; se trasluce demasiado aquí, incluso en la superstición y en la tergiversación del error, un factor de orden material. Un pasaje como el siguiente no tiene ya ninguna resonancia fantástica, sino una resonancia dialéctica, la del cambio de la cantidad en calidad:

> «El mar es un proceso vivo, siempre en trance de estallar en vida... Toda la superficie del mar es, en parte, una apariencia infinita y, en parte, un mar de luz, inmenso e inabarcable con la mirada, formado por una serie interminable de meros puntos vivos que no siguen organizándose. Si se toma agua del mar, esta vida muere inmediatamente; queda solamente un limo gelatinoso que llena el mar de arriba abajo... El mar es tan fecundo como la tierra firme, y lo es en grado aún mayor. El tipo general de vitalización que muestran el mar y la tierra es el de la *generatio aequivoca*, mientras que la verdadera vida

presupone, para que un individuo pueda existir, la existencia de otro de su misma especie.» (*Enciclopedia*, § 341, adición.)

He ahí la dialéctica de la naturaleza, que no es, por tanto, una mecánica estacionaria, como el fenómeno eternamente igual de la presión y el choque. El loco ser fuera de sí de la naturaleza hegeliana se condensa en estas dos formas fundamentales de un ser para sí exterior: la *luz* y la *vida*. También la dialéctica de la naturaleza tiene un punto de partida mecánico, pero no se congela en ella este comienzo, no se lo convierte en algo absoluto; tampoco la dialéctica presupone ninguna clase de determinaciones cualitativas de la naturaleza, pero sencillamente porque ella misma se encarga de ir poniendo estas determinaciones en su marcha progresiva, y porque el sector cualitativo de la naturaleza no deja que se le cierre el camino mediante la mecánica total del funcionamiento.

Por consiguiente, en conjunto, la filosofía hegeliana de la naturaleza, que es una filosofía dialéctico-cualitativa, queda, en sus extravagantes manifestaciones, tan atrás de la gran aportación de la mecánica, de la grandiosa parcialidad de nuestra ciencia físico-matemática, como está por delante de ella por sus principios. No se halla aún abierto el nuevo modo de abordar la naturaleza, modo no exclusivamente demócrito-galileano, pero quedará, con seguridad, menos lejos del problema de las cualidades naturales y será menos hostil a él que la ciencia actual. Las relaciones de afinidad con la naturaleza que vemos en Goethe, con su «sujeto» problemático, con sus objetivaciones cualitativas, esta posibilidad teórica no ha sido eliminada todavía del mundo por el mecanicismo; la filosofía cualitativa de la naturaleza ha mantenido abierto, desde luego, el camino hacia ellas.

La naturaleza es el gigantesco complejo del pre-hombre (la base del hombre) y del fondo sobre el que el hombre se proyecta, una suma de contenidos a medias estancados y a medias archiutópicos; de aquí la dialéctica también en este campo. De aquí la naturaleza como *Ilíada*, y aunque Hegel no quisiera, ni pudiera darse cuenta de ello; la naturaleza humanizada como posible *escenario* para una Itaca en que desembarca la *Odisea* de la historia.

TEXTOS

El Proteo no aplacado

«Al pensar las cosas, las convertimos en algo general, pero las cosas de por sí son singulares.» (*Werke*, t. VII[1], p. 13.)

*

«Sólo cuando forzamos al Proteo, es decir, cuando no nos volvemos a las apariencias sensibles, sólo entonces lo obligamos a decir la verdad.» (*Werke*, t. VII[1], p. 17.)

*

Las cosas no piensan; por eso es necesario pensarlas:

«La misión y la finalidad de la filosofía de la naturaleza consisten, pues, en que el espíritu encuentre en la naturaleza su propia esencia, es decir, el concepto encuentre en ella su contrafigura... Y esto es, a su vez, la liberación de la naturaleza misma; ésta es, en sí, la razón, pero sólo a través del espíritu surge ésta en ella a la existencia. El espíritu posee la certeza que Adán poseía al ver a Eva: "He aquí la carne de mi carne y el hueso de mis huesos". La naturaleza es, pues, la novia, con la que se desposa el espíritu.» (*Enciclopedia*, § 246, adición; *Werke*, t. VII[1], p. 22.)

*

Pero, tanto los detalles concretos como la infinita variedad de las formas como, «sobre todo, de un modo completamente irracional, lo fortuito que se mezcla en la ordenación exterior de las formas de la naturaleza (los monstruos, las formas mixtas)»: todo ello hace de la naturaleza, de esta necesidad puramente externa, algo difícil. La naturaleza es una novia, pero una novia caprichosa; muchas veces aparece en Hegel como un hijo que llena de angustia *(problem child)* a su madre, la inteligentísima idea; del mismo modo que menciona con frecuencia a los padres sanos hasta la médula en contraste con sus abortos:

«La impotencia de la naturaleza consiste en mantener las determinaciones de los conceptos en un plano puramente abstracto y exponer a la determinabilidad externa la ejecución de lo particular... Esta impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y nada más absurdo que exigir del concepto que conciba semejantes cosas fortuitas y que, como se dice, las construya, las deduzca.» (*Werke*, t. VII[1], p. 37.)

*

En la medida en que la naturaleza es Proteo, sigue siendo para Hegel una máscara falsa. Esencialmente no es más que un ser-fuera-de-sí, lo cual significa aquí una exteriorización del espíritu sobrecargada de contingencia. De este modo posee, desde luego, una historia, pero sólo exterior, como si no la tuviese; la tiene sólo como una necesidad exterior, equivalente al azar:

«En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales presentan la apariencia de una existencia indiferente y del aislamiento de las unas

con respecto a las otras; el concepto es, por tanto, algo interior. De aquí que la naturaleza no revele, en su existencia, libertad alguna, sino necesidad y casualidad.» (*Enciclopedia*, § 248, *l. c.*, p. 28.)

Hegel, con todo esto, da la vuelta a la tortilla: no se lamenta de la impotencia del concepto, ni critica los suyos propios, cuando no comprende el aislamiento (la «especificación de la naturaleza» en Kant), sino que, como auténtico teórico del conocimiento que parte del lado objetivo, imputa lo alógico (lo no suficiente, totalmente o en parte, para la cognoscibilidad) a las cualidades del objeto mismo; la historia, que es, de modo principal, una «necesidad interna», le retira la contingencia. El punto de vista «crítico» de Hegel (frente a la naturaleza) es una concepción que tiene más de medieval que de Galileo y de Newton, es decir, insiste más en el factor «cometa» que irrumpe en las leyes planetarias de Kepler (a pesar de que las tiene en alta estima). También Aristóteles trabajaba con «causas accesorias perturbadoras», de las que, según él, procedía, en su naturaleza, por lo demás completamente causal y teleológica, lo fortuito, lo carente de ley y de finalidad. Queda en pie el difícil problema de saber si y en qué punto el método empleado en cada caso o la cognoscibilidad realmente cerrada (la conexión lógica) de la objetividad es, aquí, «insuficiente». Hegel llama a este algo «insuficiente» de la naturaleza «la inadecuación de ésta consigo misma». [3] **El problema se mantiene cuando el método es más material, y puede decirse sin paradojas que es incluso entonces cuando se plantea verdaderamente, ya que la idea de una correlación lógica sin falla no es más que un postulado del idealismo. El materialismo, en cambio, es ruptura, es representación de una «prehistoria», todavía llena de perturbaciones, de nuestro ser-mundo. Pero se trata de una prehistoria esencialmente mediada en sus discontinuidades, es decir, por una acentuada dialéctica de la «esencia».**

Vías de salida descendente en la naturaleza:

> **«Muchos dicen que el conocimiento no puede hacer otra cosa que descomponer en sus elementos abstractos los objetos concretos dados y contemplar luego aquéllos en su aislamiento. Se ve inmediatamente que esto es una inversión de las cosas, y que el conocimiento que quiera captar las cosas tal como son entra aquí en contradicción consigo mismo. Así, por ejemplo, el químico echa un trozo de carne en la retorta, la martiriza de diversos modos, y luego dice haber averiguado que consta de oxígeno, carbono, nitrógeno, etc. Estos materiales abstractos, sin embargo, no son ya carne. Lo mismo ocurre cuando el psicólogo empírico descompone una conducta en los diversos aspectos que ofrece a la consideración y luego los mantiene separados. El objeto así analizado es tratado aquí como una cebolla a**

la que se va quitando una capa tras otra.» (*Enciclopedia*, § 227, t. VI, p. 399.)

Otra, en cambio, es la vía del conocimiento *ascendente* con el proceso, que quiere comprenderlo contribuyendo esencialmente a su formación. Aquí aparecen grados de una verdad relativa ascendente en la naturaleza:

«Demostrar significa en filosofía mostrar cómo el objeto se convierte, por sí y desde sí, en lo que es.» (*Enciclopedia*, § 83, t. VI, p. 161.)

«Este proceso se determina ante todo por el hecho de comenzar por determinaciones simples, y las siguientes son cada vez más ricas y concretas. (...) En cada grado de las ulteriores determinaciones se levanta toda la masa de su contenido precedente y, por su proceso dialéctico, no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se hace más denso en sí mismo.» (*Werke*, t. V, p. 349.)

«La naturaleza animal es la verdad de la naturaleza vegetal, como ésta lo es de la mineral; la Tierra es la verdad del sistema solar.» (*Enciclopedia*, § 249, adición; *Werke*, t. VII[1], p. 34.)

*

El tiempo no es una forma de intuición, como tampoco el espacio, sino el propio devenir objetivo. El tiempo ostenta, en el filósofo del movimiento, la primacía sobre el espacio; tampoco con respecto al movimiento que se extingue puede decirse que el tiempo deviene espacio, sino que éste deriva, en forma continua y dialéctica, en aquél:

«Se dice que en el tiempo todo nace y muere; si nos abstraemos de todo, es decir, de la llenazón del tiempo y de la llenazón del espacio, quedarán en pie solamente el tiempo vacío y el espacio vacío; es decir, estas abstracciones de la exterioridad se ponen y representan como si existiesen para sí. Pero no es cierto que todo nazca y muera *en* el tiempo, sino que el tiempo mismo es este devenir, este nacimiento y esta muerte, la abstracción existente, el *Cronos* que todo lo engendra y devora a sus hijos.» (*Enciclopedia*, § 258; *l. c.*, pp. 53 s.)

«El espacio es la cantidad que existe de modo inmediato, en la que todo permanece y hasta el límite posee una manera de permanencia; ésta es la deficiencia del espacio. Por tanto, como el espacio no es sino esta negación interior de sí mismo, el superarse a sí mismos de sus momentos es su verdad; ahora bien, el tiempo es la existencia de este constante superarse a sí mismo; ... es la negación de la negación, la negación referida a sí misma... La verdad del espacio es el tiempo, por donde el espacio deviene tiempo... el espacio mismo transita.» (*Enciclopedia*, § 257; *Werke*, t. VII[1], pp. 52 s.)

*

«Nacimiento» de la materia a partir del ser «fuera de sí», con deslizamiento espacio-temporal y, por tanto, dotado de movimiento:

> «Este morir y renacer del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio... es el movimiento. Pero este devenir es, de por sí, al mismo tiempo, la conciliación de su contradicción, la unidad directamente idéntica de ambos, *la materia.*» (*Enciclopedia,* § 261; *l. c.,* p. 62.)
>
> «Si esta relación no es algo externo, tenemos la unidad absoluta de la materia y el movimiento de la materia que se mueve a sí misma.» (*Enciclopedia,* § 253; *l. c.,* p. 44.)
>
> «El tránsito de la idealidad a la realidad, de la abstracción a la existencia concreta, en este caso el tránsito del espacio y el tiempo a la realidad, que aparece como materia, es incomprensible para el entendimiento [pero no para la razón dialéctica], por lo cual es siempre, para él, algo exterior y dado.» (*Enciclopedia,* § 261; *Werke,* t. VII[1], pp. 62 s.)

*

Como el movimiento es el tránsito del tiempo al espacio, y viceversa, y la materia la identidad de esta relación espacio-tiempo, no existe movimiento sin materia, ni materia sin movimiento. Pero tampoco existe materia sin *gravedad,* ya que ésta es «la tendencia de la materia hacia el centro que se halla aún fuera de ella».

> «La gravedad es, por decirlo así [!], la confesión de la insignificancia del ser fuera de sí de la materia, su falta de sustantividad... También podríamos decir que la gravedad es el ser en sí de la materia, en el sentido de que precisamente no es aún el centro, la subjetividad de sí misma, de que es todavía algo indeterminado, no desarrollado, no explícito.» (*Enciclopedia,* § 262; *Werke,* t. VII[1], p. 69.)

*

Pero la materia, que por primera vez cobra su yo general, que por primera vez cualifica su ser disperso, se trueca con ello de gravedad en *luz* en esta identidad abstracta consigo misma:

> «La luz es materia incorpórea, más aún, materia inmaterial... La materia es pesada cuando todavía busca la unidad; la luz es la materia que ya se ha encontrado a sí misma.»

En el siguiente pasaje, empalmado a las palabras anteriores, se ve especialmente claro el entrelazamiento metódico de los significados poéticos y míticos y los significados ya «explicados»:

> «La luz fue uno de los primeros objetos de adoración porque [!] en ella se contenía el momento de la unidad consigo misma y desaparecía la discordia, lo finito; considerábase, pues, la luz, como aquello en que

el hombre alcanzaba la conciencia de lo absoluto.» (*Enciclopedia,* § 276, adición; *Werke*, t. VII[1], pp. 139 s.)

*

En cambio, la materia, tal como la piensa el materialismo mecanicista-general, es una materia que todo lo nivela o desintegra dentro de sí, que no se cualifica ni desarrolla:

«Como materia, como objetividad vacía, la esencia absoluta se halla determinada por el concepto, que destruye todo contenido y toda determinación y sólo tiene como objeto suyo este algo general. Es el concepto [disolución mecánica] que sólo se comporta de un modo destructivo, que no se reconstruye de nuevo a base de esta materia, del pensamiento puro o de la pura sustancialidad.» (*Werke*, t. XV, p. 509.)

«No obstante, hay que reconocer en el materialismo la entusiasta tendencia a remontarse por sobre el dualismo, que reconoce dos mundos distintos e igualmente sustanciales y verdaderos, anhelando superar este desgarramiento de lo originariamente uno.» (*Enciclopedia,* § 389, adición; *Werke*, t. VII[2], p. 54.)

*

Es cierto que Hegel rechaza la atomística, por entender que con ella sólo es posible concebir la aglutinación (es decir, la unión mecánica de carácter externo), pero no la verdadera unión:

«Todo lo vivo, lo espiritual, etc., no hace más que juntarse de ese modo, y los cambios, la creación, la generación son, por tanto, mera reunión..., los elementos unidos permanecen externos los unos a los otros y el vínculo es puramente exterior.»

Pero ensalza la atomística en cuanto que ha permitido comprender *el nacimiento del mundo del mundo mismo*, y no de una esencia ajena a él. (Por tanto, el propio Hegel concibe su idea anterior al mundo como algo que pertenece a éste, que es inmanente a él; el concepto es el ser en sí de la naturaleza, como la naturaleza es el ser fuera de sí del concepto o la idea traída a lo finito.) En este sentido inmanente, que ya no corresponde a la base catequística de su teoría del origen del mundo, prosigue Hegel, al exponer la atomística (a propósito de Leucipo y Demócrito):

«El lado satisfactorio que la investigación de la naturaleza encuentra en tales pensamientos estriba, precisamente, en que, en ellos, lo que es, es en y para sí. Por eso la atomística se enfrenta, en general, a la idea de la creación y la conservación del universo por un ser extraño a él. La investigación de la naturaleza se siente liberada, por vez primera en la atomística, de la necesidad de encontrar fuera de ella un fundamento para el universo. En efecto, cuando nos representamos la naturaleza

como creada y conservada por algo que se halla fuera de ella la concebimos como algo que no es en sí, que tiene su concepto fuera de sí; es decir, como algo que descansa sobre un fundamento extraño que no tiene de por sí fundamento alguno... En cambio, en la concepción de la atomística se contiene la representación del ser en sí de la naturaleza, es decir, el propio pensamiento se encuentra en ella; y el concepto tiene, de este modo, el goce de poder concebir también a la naturaleza.» (*Werke*, t. XIII, pp. 372 s.)

*

También la materia cualificada como tierra, y principalmente ella, está llena de movimiento articulador, de nuevas formaciones que un día fueron total subversión:

«No sólo los restos del mundo orgánico, también la estructura geognóstica de la tierra... revela el carácter de una revolución violenta. Hay, en las cadenas de las montañas, formaciones enteras labradas y fundidas por obra de los desplazamientos y a base de trozos de ruinas. La Nagelfluhe, en Suiza, es una roca formada por piedras rodadas, por areniscas y calizas... Finalmente, todas las montañas originarias conservan las horribles huellas de un espantoso desgarramiento y de una terrible acción destructora, se hallan cortadas por innumerables valles y gargantas longitudinales y transversales colocados en planos superpuestos... Una vida que es en sí misma fermentación, tiene, de este modo, el goce de poder concebir también a la naturaleza.» (*Werke*, t. VII[1], pp. 436 s.)

La obra comenzada por la *luz* con respecto a la gravedad la termina la *vida* en relación con la tierra y el mar: es la concentración en la subjetividad, aunque empapada todavía con la casualidad de la necesidad exterior (penuria, dependencia natural, perturbaciones patológicas); **es decir, materia que se reúne:**

«La subjetividad, según la cual lo orgánico es como singular, se desarrolla en un organismo objetivo, en la forma, como un cuerpo que se articula en partes distintas las unas de las otras.» (*Enciclopedia*, § 343; *Werke*, t. VII[1], p. 470.)

«La planta implica una relación esencial con la luz; pero es una búsqueda de este yo, como la materia grávida.» (*Enciclopedia*, § 344, adición; *l. c.*, p. 474.)

«La luz se encuentra a sí misma en el animal, pues éste obstruye sus relaciones con lo otro, es el yo que es para el yo... Existe, de este modo, en el animal la unidad verdaderamente subjetiva, un alma simple, la infinitud de la forma en sí misma, que se halla expuesta en la exterioridad.» (*Enciclopedia*, § 350, adición; *Werke*, t. VII[1], p. 550.)

*

La vida no puede pensarse por analogía con una máquina, pues

comienza ya como automovimiento y determinándose, al menos parcialmente, a sí misma. La sangre es «el sujeto que, al igual que la voluntad, inicia un movimiento». La causa de ello hay que buscarla en la vida misma, en su savia especial:

> «La sangre, como el movimiento que hace girar el eje y que se mueve en torno a sí mismo, este absoluto temblor en sí, es la vida individual del todo, el tiempo animal... Es éste el gran ciclo interior de la individualidad, cuyo centro es la sangre, la irritable concentración de todo en la unidad interior... Estas pulsaciones de la sangre son lo fundamental; este ciclo es el punto vital en el que de nada sirven las explicaciones mecánicas del entendimiento.» (*Enciclopedia*, § 354, adición; *Werke*, t. VII[1], pp. 573, 575 s.)

La enfermedad se considera, casi neurológicamente, como lucha contra un complejo independizado; curación y muerte, sin ninguna inmortalidad individual:

> «La enfermedad surge cuando una parte orgánica se fija para sí, y con su actividad particular se empecina frente al todo.» (*Enciclopedia*, § 371; *Werke*, t. VII[1], p. 671.)
>
> «La curación hay que representársela como la digestión: el organismo no trata de imponerse a un algo exterior, sino que la curación consiste en que el organismo abandone su entrelazamiento con algo particular, que necesariamente tiene que considerar inferior a su dignidad, para volver a sí.» (*Enciclopedia*, § 373, adición; *l. c.*, p. 685.)
>
> «La muerte del individuo arranca de sí mismo; su inadecuación a la generalidad constituye su enfermedad radical y el germen congénito de muerte... En esta inadecuación general estriba la separabilidad del alma y el cuerpo, mientras que el espíritu es eterno, inmortal; lo general, que se representa a sí mismo como lo general.» (*Enciclopedia*, § 375 y adición; *Werke*, t. VII[1], pp. 691 s.)

*

De este modo, la experiencia de la muerte, en Hegel, no es «existencial», sino totalmente metafórica; es, en efecto, una especie de tránsito de la biología a la psicología, **en el que Proteo-naturaleza abdica en favor del espíritu:**

> «La meta de la naturaleza es matarse a sí misma y romper su corteza de lo inmediato, lo sensible, quemarse como el fénix, para surgir de esta exterioridad rejuvenecida como espíritu.» (*Enciclopedia*, § 376, adición; *Werke*, t. VII[1], p. 695.)

*

Pero el concepto hegeliano no se da por contento con el Proteo, aunque éste tenga como meta el adentrarse en sí, incluso el retirarse

del mundo o, por lo menos, el dejar que se le explique como algo transitorio. Y el propio Proteo no se da por aplacado, pues sigue existiendo, en absoluto, la naturaleza, la cual descuella poderosamente en el campo del «espíritu». Tanto como materia del metabolismo económico-técnico y también artístico con el mundo exterior como en concepto de ambiente (transfondo) de la casa humana rebajado al rango de combustible. Pero Hegel pretende que todo el contenido sustancial de la naturaleza se manifieste ya en la psicología y en sus expansiones culturales anteriores; [4] **así se desgaja el inicio del ser-para-sí, propio del estado de marioneta del puro ser-fuera-de-sí, sin que permanezca en este último, en tanto que naturaleza nada que sea, de manera esencial, capaz y digno de brotar:**

> «La naturaleza como tal no alcanza, en su autointeriorización, este estado del ser para sí, la conciencia de sí misma... Lo que pertenece a la naturaleza como tal queda detrás del espíritu; es cierto que éste lleva en sí mismo todo el contenido de la naturaleza, pero las determinaciones de la naturaleza se hallan en el espíritu de un modo completamente distinto que en la naturaleza exterior.» (*Werke*, t. VII², p. 24.)
>
> «El espíritu ha devenido como la verdad de la naturaleza... El espíritu devenido tiene, por tanto, el sentido de que la naturaleza se cancela a sí misma en él como lo no verdadero... El espíritu es la verdad existente de la materia, la cual no tiene en sí verdad alguna.» (*Enciclopedia*, §§ 388, 389; *Werke*, t. VII², pp. 46 s.)

Y, sin embargo, Hegel intenta desarrollar, de un modo lógico-objetivo, toda su filosofía de la naturaleza como la filosofía del tránsito dialéctico-cualificador de un modo de existencia material a otro.

*

Como todas las oposiciones congeladas, Hegel quiere también suspender la oposición entre cuerpo viviente y alma. De acuerdo con Aristóteles, al que sigue estrechamente en todo lo que concierne a la psicología, él ve en el alma la entelequia del cuerpo viviente. Sobre todo el alma todavía inconsciente, vegetativa e incluso animal; según él, ella es simplemente la totalidad psíquica del cuerpo viviente. Como tal, ella domina y controla todas las funciones somáticas:

> **«La característica que hace que, en el espacio, las partes subsistan exteriormente las unas a las otras no tiene para el alma ninguna verdad; ella es simple, más fina que el punto. Se han dedicado muchos esfuerzos a descubrir el alma; pero hay en ello una contradicción. Existen millones de puntos en los que el alma está por todas partes presente, y, sin embargo, ella no está en un punto, ya que la exterioridad mutua de las partes del espacio no tiene precisamente ninguna verdad para ella. Este punto de la subjetividad es el que hay**

que mantener firmemente; los otros no son más que predicados de la vida» (*Enciclopedia*, § 350, adición; *Werke*, t. VII[1], p. 551.)

Tan sólo el yo es un sujeto psíquico completo; él es «el relámpago que golpea por conducto de la naturaleza del alma y que agota en ella la naturalidad». El paso del alma al «espíritu libre» se hace a través de la conciencia del yo, por la conciencia de sí mismo; el espíritu es la unidad del alma y de la conciencia. Se define como «espíritu teorético» (intuición, representación, pensamiento), como «espíritu práctico» (sentimiento, tendencia voluntaria, beatitud) y, finalmente, de manera sintética, como «espíritu libre». Es decir, como querer que se sabe a sí mismo, como querer que se piensa y sabe y que logra lo que él sabe, y en la medida en que lo sabe. Alma, conciencia de sí, espíritu que designa los estadios últimos en que la naturaleza suspende su exterioridad:

> «Al nivel supremo de esta suspensión de la exterioridad mutua, el espíritu que está cerca de sí mismo, cautivo en la naturaleza, accede al inicio del ser-para-sí y, en consecuencia, de la libertad.» (*Enciclopedia*, § 381, adición; *Werke*, t. VII[2], p. 23.)
>
> «Los momentos que la Idea recorre bajo el ropaje de la naturaleza son una serie de formas independientes. Pero la siguiente modalidad de su proceso consiste en que salga a la luz el concepto en ella encerrado, en que atraiga a sí la corteza del ser fuera de sí, en que la idealice, manifestándose él mismo al hacer transparente la envoltura del cristal. El concepto interior se hace exterior, o a la inversa: la naturaleza se sume en sí misma y lo exterior se convierte en modalidad del concepto. Esta es la verdad de la naturaleza, la conciencia.» (*Werke*, t. XII, p. 64.)

En resumen, el día exterior desaparece del todo ante el día que hace brillar el espíritu. En este final de la filosofía natural de Hegel tienen lugar el fin y la corrección, la salida y la suspensión de la naturaleza entera, *toto coelo*, sin ningún ulterior intercambio notable de sustancia con el hombre. Por todas partes se revela aquí la prisa con que el idealista Hegel abandona la base de la naturaleza; ni siquiera la gigantesca esencia del mundo, es decir, la naturaleza, que envuelve la historia sin cesar, merece ya la menor mirada. La naturaleza, según Hegel, está «pasada», tanto en el sentido de *paso* a través de ella como en el de *pasado*; un parterre muerto para la historia humana, del cual ha desaparecido todo tipo de historia. Los organismos no se desarrollan, y en este ámbito intemporal de la naturaleza se encuentran el Sol, la Luna y las estrellas constantemente en un rango inferior. Mientras la naturaleza se ha profundizado en sí misma, y mientras el espíritu de la Tierra, como lo llama Hegel, se despierta en el hombre y se hace consciente, comienza ahora un más alto conocimiento *post nubila Phoebus*: después de Proteo, la revelación histórica.

XIII. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1. EL «DEVENIR» es, desde el primer momento, la palabra que sirve a Hegel de santo y seña. Le abre el camino a través de la trama de las cosas, aparentemente rígida y que era, en realidad, a su vez, un camino que se desplazaba por sí mismo: un río. Este río irrumpe con toda su fuerza en la historia humana, donde soplan vientos de deshielo. El misterio de todo fenómeno se revela, según Hegel, en su historia, y ninguna tan reveladora como la hecha por los hombres. La historia humana es, para Hegel, el devenir para sí mediante el cual rompe el espíritu los vínculos de la existencia puramente natural. Pero la historia termina, para nuestro filósofo, en el año de 1830, sobre poco más o menos; tan poca curiosidad siente por el porvenir, que ni siquiera lo hace nacer. La senda por la que avanza hacia sí mismo el espíritu del tiempo, el «progreso en la conciencia de la libertad», conduce al Berlín de los tiempos de Hegel. Aquí termina el devenir histórico, por lo menos en el libro que lo describe.

2. Siempre ha llamado la atención, en Hegel, este brusco final, de e todo punto injustificable. Un río no puede detenerse de pronto; la historia no dimite precisamente en el presente que tenemos ante nosotros, por muy deplorables que sean los tiempos. No se interrumpe ni siquiera aunque el presente se empeñe en servir de dique que contenga las aguas de este río que es la historia; si se encuentra con semejante barrera, saltará por encima de ella, según las propias y más genuinas indicaciones dialécticas de Hegel.

El mismo Hegel sabía —pues era lo bastante perspicaz o ilustrado para saberlo— que la vida seguía su curso también en el porvenir, que el tiempo no se detenía alrededor del año 1830. Pero, como de nuevo vuelve a revelarse y se revelará muchas otras veces, la vida sabida en *contemplación*, pensada cíclicamente..., tal tipo de concepto sólo permite mentar el progreso de las cosas, pero no pensarlo. Esto explica por qué la historia *contemplada*, en cuanto tal, termina siempre en el presente de quien la considera, aunque siga su curso como historia que acaece y aunque incluso la historia contemplada sólo cese cuando la mirada que sobre ella se proyecta se salga de los cauces del devenir.

Tropezamos aquí con una incompatibilidad que en verdad lo es: con la incompatibilidad entre Hegel como amigo y pensador del *acaecer (Geschehen)* y Hegel como regente de lo *acaecido (Geschichte)*.

El primero piensa dialécticamente el devenir también en el pasado; el segundo elimina el devenir del futuro por no ser susceptible de recordarse como el pasado, ni de saberse en contemplación. El Hegel pensador dialéctico es otro que el Hegel investigador del pasado; éste, al ver las cosas cubiertas y embellecidas por la pátina del tiempo, establece que lo alcanzado es también lo logrado. Como pensador dialéctico, en cambio, Hegel no descarta el porvenir, que va implícito en el concepto mismo del río, el cual no sería concebible sin la nota de lo abierto hacia adelante. Pero el Hegel investigador de lo antiguo y también el Hegel contemporáneo de los románticos, entregados tan profunda y nostálgicamente al pasado, supone siempre que el saber se limita al silencioso pasado y éste, a su vez, se coordina y adecua a la no menos silenciosa contemplación. El mismo sentido inspiraba las palabras con que iniciara Schelling sus lecciones sobre *Epocas universales*: «El pasado es sabido, el presente conocido y el futuro vislumbrado.» Con la diferencia de que para Hegel, animado por un vivo interés político, si lo conocido del presente podía tener importancia para los fines de una decisión, no así la presunción del futuro.

La situación y las posesiones de una clase saturada (que en la Alemania del tiempo de Hegel sólo podía estar saturada de una manera implícita), expresada en el viejo dicho «después de nosotros el diluvio», se combinaba con la barrera social de la filosofía hegeliana y con la absolutización de esa barrera. Esto produjo, desde luego, una saturación de pasado en un sentido que da que pensar, una saturación de historia en un sentido que merece reflexión; pero también una dialéctica entrecortada que despojó al futuro reduciéndolo a paja, noche y viento. El mandato social de mera contemplación, que entonces se asignaba especialmente a todos los hombres de saber, contribuyó decisivamente a la moratoria utópica.

Es evidente que la ausencia en él de un concepto del saber no contemplativo —que sólo aparece al llegar a Marx— y la dificultad de la categoría de lo nuevo (como categoría que debía concebirse de un modo lógico y no puramente «intuitivo») hacían que pareciese patente, para Hegel, la ecuación sabido = devenido. Sin embargo, es sorprendente ver precisamente al dialéctico de la mediación retroceder con respecto al punto de vista que ya adoptara Leibniz ante un problema semejante, cuando llamaba a la tendencia un futuro comprimido y declaraba incluso, con palabras que tanto recuerdan una frase que, andando el tiempo, pronunciaría Marx, que «el presente se halla por doquier grávido de porvenir» (carta a Bayle, 1702), y no a pesar del pasado, sino precisamente por razón de él, por razón de un pasado que, según la ley de la continuidad, se contiene en la etapa actual del desarrollo, lo mismo que en ésta se incuba la preparación del porvenir.

Para Hegel, en cambio, lo vislumbrado, e incluso todo intento de determinar, pensándola a fondo, cualquier posibilidad inminente, no pasa de ser mero entusiasmo o una abstracción carente de objeto en torno a un vacuo deber ser. Y se aferraba, sobre todo, a este punto de vista cuando temía de este deber ser *rebus sic stantibus* solamente el derrocamiento de lo existente sin ninguno de los vínculos del pasado. De este modo, el arqueólogo Hegel, con su saber, bloquea continuamente lo nuevo, cuyo salto al mundo expone de un modo tan grandioso el dialéctico Hegel dentro de lo devenido, limitándose a lo nuevo *que existió ya en el pasado.* La historia se convierte así, en su conjunto, en un ser devenido que deviene; lo cual es una contradicción que el dialéctico historiador deja sin resolver. Es siempre lo mismo: la historia, tal como Hegel la concibe, presenta una cara vuelta hacia atrás y otra vuelta hacia adelante en el tiempo, una cabeza de Jano, que además gira sin cesar, de tal modo que ambas caras se combinan entre sí. **Lo cual hace difícil saber si la cara se acerca a nosotros o bien se aleja.**

Nada más aleccionador que esta combinación del devenir y lo devenido en la primera filosofía verdaderamente dinámica, en forma de proceso, y última filosofía estática. En una filosofía cuya imagen del devenir casi refleja el desencadenamiento capitalistamente acelerado de las fuerzas productivas, al paso que el marco del pasado establece el mundo estacionario del precapitalismo. En la que la contemplación no sólo representa lo pasado como aquietado, sino que conjura y fija en él algo aquietador.

Este pasado conjurado en la historia es, hasta los umbrales de la época moderna e incluso hasta 1789, la fe en un *ordo sempiternus rerum*, en un orden eterno y preestablecido de las cosas. En este sentido, revela la cosmofilosofía hegeliana pasadista o histórica una conjuración formal, tanto más cuanto más demoníacamente se anunciaba el tiempo real, aquel «Cronos que todo lo engendra y devora a sus propios hijos». De tal modo que, al final, el tiempo, en cuanto pasado, encuentra incluso su más alto destino en ser un epíteto de la eternidad.

Este tiempo se convierte luego en algo carente de situación como la vida de los dioses, es decir, del espíritu del mundo: la historia, en esta eternidad, no acaece ya realmente, y la eternidad en su conjunto es de tal naturaleza que ya nada la afecta. Por tanto, el tiempo histórico, contemplado desde este punto de vista, se convierte cabalmente en un algo fijo, en el que el tiempo real no tiene ya realidad alguna y en el que [1] **el advenimiento histórico acaece eternamente, momento tras momento, a redropelo y contra todo, casi como esa sucesión puramente lógica que, en la filosofía hegeliana de la naturaleza, no ha mostrado hasta ahora ningún acaecer verdaderamente real.** El

proceso se acabó ya antes de haber comenzado, pues bajo el sol absoluto que lo alumbra no sucede ni puede suceder nada realmente nuevo.

Vista así por los ojos del arqueólogo conjurador-contemplador, la historia no es otra cosa que «la explicación de Dios (de los absoluto) en el tiempo»; y lo absoluto, por el mero hecho de serlo, no admite novedad alguna. Lo que acaece en el tiempo real se convierte, así, simplemente, en el movimiento de quien lo contempla y considera; es algo así como la lectura página tras página de un manuscrito terminado ya desde hace largo tiempo. O bien se trata de un desarrollo puramente pedagógico, parecido a lo que hace el profesor cuando explica y «desarrolla» en el encerado un teorema cualquiera. O, para decirlo dentro de una exacta conexión económico-filosófico-histórica: la paradójica momificación hegeliana del fuego es el último gran fruto producido por el espíritu de la *anamnesis* platónica, o sea de la teoría según la cual todo saber es, simplemente, una reminiscencia de ideas anteriores al mundo, intuidas al margen de todo devenir. Es lo muerto, más aún, la muerte misma, en el pensamiento hegeliano de la historia y la génesis, en el que, fuera de esto, actúan con tanta fuerza la vida y la dialéctica.

Hegel habla una vez de «las botas de siete leguas del concepto», gracias a las cuales son tan veloces los viajes del pensamiento, a diferencia de los «viajes de la realidad».

> «Allí donde el espíritu del mundo necesita cientos y miles de años, avanzamos nosotros con gran rapidez, pues tenemos la ventaja de que se trate de un pasado y de viajar en la abstracción.» (*Werke*, t. XV, p. 96.)

Con augusta celeridad, con la celeridad que presenta una semejanza completa con las marchas forzadas y las conquistas de César, recorre la filosofía hegeliana de la historia el camino que va desde China, la India, Persia, el Egipto, hasta el mundo griego y el imperio romano, hasta los Estados germánico-europeos de la Edad Media y los tiempos modernos, la trayectoria del sol histórico, de Oriente a Occidente. Pero el espíritu cósmico, que aquí vemos tan poderosamente en movimiento, no necesita para hacer su recorrido, no sólo por el César, sino también por el Platón que hay en Hegel, cientos ni miles de años reales.

> «La longitud del tiempo es algo totalmente relativo, y el espíritu forma parte de la eternidad, sin que exista para él una verdadera longitud.» (*Werke*, t. IX, p. 107.)

Su proceso ocurre, en Hegel, de eternidad en eternidad, una génesis sangrienta, peligrosa, dialéctica, hirviente, que por su desenlace en cada caso parece indeciso como en la mañana del día de una batalla,

pero que, visto en conjunto, tiene la apariencia de algo sabido de largo tiempo atrás, y ordenado por los altos poderes como una leyenda cósmica. Y en la leyenda, en la elevación y la eternidad de este modo de contemplar la historia, trabajan los ministros mitológicos de este espíritu cósmico, que Hegel convierte en agentes de la historia: los llamados *espíritus nacionales.*

Hegel eleva aquí a sujeto histórico, a sujeto de una historia que acaece y, a la par, no acaece eternamente, algo puramente romántico y mítico Por eso, consecuentemente, compara estos espíritus nacionales que van apareciendo sucesivamente a la luz de la historia, el oriental, el griego, el romano, el germánico, a las voces de una fuga que se van desarrollando sucesivamente. Claro está que la fuga no pretende ser ninguna historia, y que su valor consiste cabalmente en evitar la tensión y la impaciencia. Las voces de una fuga van desmontando el tema fijado de una vez por todas; a diferencia de la sonata y la sinfonía, la fuga no aporta nada nuevo, su esencia no es la dinámica (como, sobre todo, en Beethoven); sino por el contrario el sosiego. He aquí por qué Hegel define la historia universal fijándose en ella como en algo cerrado, como una «fuga de las naciones».

Ya algunos neoplatónicos, como Yámblico y sobre todo Damascio, habían hablado de un tiempo que existe ya como un todo, o que permanecía como base invariable de los cambios, y distinguían este tiempo inmóvil del tiempo que fluía como algo emanado de aquél (cfr. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. III², p. 908). Tal vez sea por esto por lo que Hegel atribuye al neoplatónico Damascio «algunas obras muy interesantes» (*Werke*, t. XV, p. 93); podemos asegurar que este pensador enlazaba secretamente el tiempo del devenir con el tiempo del éter espiritual, en el que nada acaece, porque lo que en él acaece, acaece eternamente. **También podríamos recordar una frase de San Agustín exponiendo la exégesis platónica de la formulación bíblica sobre «los siglos de los siglos»: «Tal vez los *saecula saeculorum* son llamados así para que se entienda los *saecula* que permanecen en la Sabiduría de Dios firmemente inmóviles, y, en cierto modo, causas eficientes de los *saecula* que huyen con el tiempo.» (*Ciudad de Dios,* XII, 19.) Comoquiera que sea, la historia que relata Hegel, en tanto que historia de lo absoluto, queda prisionera de un supertiempo hipostasiado en el tiempo. Cronos es el que engendra todas las cosas y destruye a sus hijos, pero el reloj que marca los golpes de la historia se contenta con indicar la hora que es en la eternidad; nos devuelve, pues, según Hegel, a una totalidad del tiempo que, como totalidad, no puede ya ser tiempo.** Las voces de las naciones que en cada caso deciden van acallándose unas a otras a lo largo de la historia, pero, a pesar de ello, sigue siendo aquélla, esencialmente, una explicación.

3. Hegel, por lo demás, no sitúa su historia en el campo propio,

absolutamente lozano, en que uno podía esperar que la colocara. En vez del movimiento desencadenado que se pronosticaba al final de la filosofía de la naturaleza, aparece inmediatamente un algo plasmado: el derecho; y la historia se le cuelga sistemáticamente a este factor. La historia descansa, en Hegel, sobre el derecho político, como simple eslabón final del derecho del Estado interior y exterior. Esto es verdaderamente sorprendente, ya que en sí como fuera de sí e incluso en y para sí, todo podría ser, en Hegel, historia de la filosofía. Sin embargo, del mismo modo que, en la *Enciclopedia*, encierra la fenomenología, que lo es también todo, y principalmente historia, dentro del marco de una simple parte del espíritu subjetivo, acaba convirtiendo la filosofía de la historia en el final del derecho político. Con un cierto *pathos*, es verdad: basándose, para ello, en la reversible ecuación de historia universal = juicio final. La historia se convierte, así, en la lectura de los fallos judiciales pronunciados acerca de los diversos Estados y ejecutados por la historia misma en la derrota o en la victoria, en la decadencia o en el auge de las naciones. La historia es, por tanto, una sentencia que no admite apelación, tanto porque falta la instancia superior ante la que pueda apelarse como por su justeza absoluta:

> «La relación entre Estados y Estados es vacilante: no hay aquí un pretor que pueda intervenir para dirimir los conflictos: el único juez, muy alto por cierto, es el espíritu general, que es en sí y para sí el espíritu del mundo.» (*Filosofía del Derecho*, § 339, adición.)

Dos móviles determinaron a Hegel a enlazar tan íntimamente la filosofía de la historia con la filosofía del derecho. Uno de ellos es el que sólo lleva la historia hasta el Estado, sin exigir todavía involucrarlo en su exposición; este móvil proviene de Kant. Hegel, al desarrollar la historia tomando como hilo conductor la política, el concepto del Estado, sigue las huellas de Kant, quien en su *Idea para una historia general en un sentido cosmopolita* (1784) había trazado este programa. En efecto, la tesis octava del citado escrito kantiano dice así:

> «Podemos considerar la historia del género humano, a grandes rasgos, como la realización de un plan oculto de la naturaleza para producir una organización de Estado interiormente perfecta y también, con vistas a este fin, perfecta en lo exterior, como el único estado de cosas en el que aquélla puede desarrollar por completo las disposiciones que depositó en la humanidad.»

Siguiendo esta meta, Hegel acerca su historia a la del Estado hasta el punto de identificarla con ella, lo que hace que apenas tome en consideración la historia del arte, de la religión, etc. Es cierto que, como Hegel tenía que apetecer y no podía evitar, las determinaciones

históricas cruzan continuamente las zonas de la cultura, pero no con peligro, en rigor, con batallas y destinos, como en la historia política. La ola del tiempo, aquí, se encrespa totalmente a través de lo político, pero sólo va subiendo moderadamente las escaleras del palacio cultural hegeliano, en el que se despliegan con extraordinaria serenidad las categorías de lo bello y lo santo.

La historia política tiene, pues, en Hegel, la primacía indiscutida, en lo cual, por lo demás, no hace nuestro filósofo más que seguir la tradición antigua, desde Tucídides hasta Polibio y Tito Livio. Pero no sólo tiene la primacía, sino que es, en él, la historia casi entera, pues si la historia discurre como «el progreso en la conciencia de la libertad», no tiene más remedio que orientarse hacia la vida del Estado, que es, según Hegel, la institución en que la libertad cobra su determinación objetiva.

El segundo móvil que lleva a Hegel a identificar la historia con la teoría del Estado o a envolverla en ella, por ser, como el propio Hegel dice, «el supremo juez», algo así como un derecho internacional dotado de poder, es también un móvil arqueológico. [2] **Es la propia historia la que pronuncia el último veredicto sobre los Estados, puesto que ella es, según Hegel, el «más alto prestador» de todos ellos, pero ese veredicto ha sido pronunciado, además, hace ya mucho tiempo, y no está en modo alguno en suspenso. Es así como la historia, en tanto que síntesis dialéctica del derecho público interno y del derecho público externo, puede dar fin a la filosofía del derecho; ella ocupa el lugar que correspondería normalmente al derecho internacional o a la Sociedad de Naciones, es decir, a lo que no es para Hegel más que un impotente deber-ser. No existe, pues, ninguna historia por venir que sea en verdad «el más alto prestador», ningún tribunal del mundo que no exista ya; al igual que en el conjunto de las Antigüedades históricas, no hay ni podría haber lugar alguno para un ideal del derecho y del Estado. La causa de esta ausencia no es cualquier realismo, sino un realismo específico al que podría mejor llamarse positivismo jurídico: el del hecho consumado; el prestador (es decir, la «historia universal») encuentra simplemente la «cosa juzgada», y él es esa misma cosa.** Así lo indica, en última instancia, el hecho de que Hegel enumere cuatro imperios mundiales, el oriental, el griego, el romano y el germánico, con una manifiesta reminiscencia de aquel número cuatro que por primera vez aparece en la profecía de Daniel (Dan., 7, 17) y que llena todo el quiliasmo herético. En cambio, no se menciona ni siquiera como una quimera, como en Kant, el quinto imperio que Daniel y los herejes ven alzarse en el futuro (el de los «milenaristas» ingleses, el de los «quinto-monárquicos»). En efecto, el pensamiento que este quinto imperio entraña queda, incluso desde el punto de vista metodológico —y pres-

cindiendo de su contenido, que no es precisamente el prusiano-monárquico—, al margen de la historia contemplativamente sabida. Queda, por tanto, al margen de aquella historia que sólo como algo cerrado y conjurado y no como posibilidad procesal en marcha es tal historia. La historia hegeliana no es una historia que lleva nada «en su seno» y es, sin embargo, en todos y cada uno de sus puntos, un proceso que se desarrolla dialécticamente.

En cuanto tal, tampoco puede esta historia, naturalmente, ser encerrada, ni siquiera como parte, en la filosofía del derecho ni en los espíritus nacionales que esta filosofía describe; se trata más bien, a despecho de la disposición adoptada por Hegel, de un paisaje fluvial en medio de la pretendida *res finita* de todo el sistema.

4. Tales son las grandes peculiaridades de este pensamiento o histórico, y quien lo estudie no tiene más remedio que acostumbrarse a ellas, familiarizarse con ellas.

Sin embargo, mucho más familiar para nosotros que el tiempo muerto es el tiempo vivo y en acción constante, el cual tampoco falta, ni podía faltar, naturalmente, en el pensador del devenir. Mucho más dialéctico y, por consiguiente, mucho más preñado de consecuencias que el concepto de los espíritus nacionales es otro concepto fundamental de la historia hegeliana, aunque también él tenga su estirpe, evidentemente, en el espíritu cósmico: el concepto de la *astucia de la razón.*

Entiende Hegel por «astucia de la razón» el hecho de que los grandes individuos, es decir, los individuos descollantes, parezcan obedecer a sus propios designios cuando, en realidad, ponen en práctica otros mucho más generales. La pasión individual es inevitable («en el mundo, no se ha hecho nada grande sin pasión», dice Hegel, con Diderot), pero esta pasión no hace más que llevar a cabo, al perseguir sus propios fines, lo que en cada momento pone la historia a la orden del día: «los individuos sacan las castañas del fuego al espíritu cósmico».

La razón histórica no sólo se mantiene indemne a través de estas acciones turbulentas, sino que se abre paso en ellas y por medio de ellas. Triunfa, por ejemplo, en la buena estrella de Sila y en la ambición de César, en el fanatismo de las Cruzadas y en la lucha de Lutero con su propia conciencia, en el terror de la Revolución francesa y en las guerras de Napoleón.

La idea de una «astucia de la razón» se hallaba ya implícita en la doctrina social de Hobbes y sobre todo en *La fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual el equilibrio y hasta las bendiciones de la sociedad capitalista surgen del mecanismo de las pasiones egoístas e incluso viciosas. La economía de Adam Smith, con la que Hegel

estuvo pronto familiarizado, proporcionó a las conexiones de Mandeville, más o menos satíricas, el fundamento buscado: la aparición de una armonía limitada, pero de todos modos admirable, del *selfish system* y del *progress of the whole.*

Además, el concepto de la «astucia de la razón» asume, así, en la concepción de Hegel, una forma que nace, a su vez, de la Revolución francesa, aunque con un reflejo extraordinariamente literario. El sujeto *sansculotte* se comporta frente a su objeto en una actitud realmente subversiva, y de esta actitud revolucionaria trasciende a Alemania un eco, que se da a sí mismo el nombre de ironía romántica. El sujeto del romántico alemán (cuyo ejemplo más característico es Schlegel) no derriba revolucionariamente nada, pero se comporta irónicamente con el objeto, juega con él. Pero en la medida en que el objeto va fortaleciéndose de nuevo en la época de la Restauración, es decir, a medida que el Estado, revestido de todos los poderes de la reacción, se enfrenta al individuo liberal de un modo tan reaccionario como realista, la ironía romántica da media vuelta.

Hegel da a esta media vuelta un nombre con su fórmula de «la astucia de la razón», de suerte que en ella quien se comporta irónicamente no es el sujeto con el objeto, sino al revés. No es que el propio Hegel emplee en este sentido invertido la palabra ironía —una de sus palabras predilectas—, pero sí lo hace, de un modo reconocido por él, un amigo suyo, el estético Solger, quien habla, en efecto, de la «ironía de la idea frente a sus diferentes manifestaciones individuales». También el antiguo y tradicional concepto de la ironía del destino contribuye en una parte considerable a esta inversión del concepto romántico de la ironía, unido al fortalecimiento que, en su conjunto, experimenta en la época de Hegel el lado objetivo frente al individuo y su particularidad.

Más aún, Hegel se halla, con esta inversión de la ironía, tan en consonancia con las ideas extendidas en su tiempo, que nos encontramos con la misma fórmula incluso en un pensador tan antagónico a él como Schopenhauer. El juego de lo universal con los individuos no es llamado por Schopenhauer solamente astucia, sino incluso mistificación o estafa, y el ser cósmico al que los individuos sacan las castañas del fuego no es en él la razón que se vale de las grandes naturalezas para fundar su reino, sino la voluntad de vivir, que se aprovecha de las íntimas historias de amor para perpetuar la lamentable especie. **Hay ahí un eco final del complejo capitalista de astucia que el fascista Carl Schmitt fue el primero en señalar, no sin razón, para cobertura de toda la falacia reaccionaria; por cuanto el complejo de astucia guardaba relación desde sus orígenes con la burguesía y su actividad heterónoma.** La voluntad de vivir de Schopenhauer es la existencia metafísicamente demonizada de la

burguesía; el espíritu cósmico de Hegel, en la medida en que refleja su tiempo, un espíritu concebido en el pensamiento, metafísicamente idealizado. Por donde se advierte, en este punto, una consonancia entre pensadores tan diametralmente opuestos como estos dos.

Es tanto más sorprendente, sin embargo, que la teoría hegeliana de la astucia de la razón no se circunscribiera solamente a la burguesía, ni mucho menos. Marx se hace cargo, *mutatis mutandis*, de esta teoría, poniéndola, al igual que la dialéctica, sobre pies materiales. La astucia de la razón se torna aquí, concretamente, en la fuerza del *proceso de producción*, que acaba siempre imponiéndose y que es, para la dialéctica materialista, el poder que tira de los hilos de toda la historia acaecida hasta nuestros días como el «destino» histórico hasta ahora incomprendido.

Los hombres, en las épocas de las grandes transformaciones, ignoraban, o sabían sólo de un modo fragmentario, qué era lo que se estaba ventilando, actuaban movidos por una «falsa conciencia», por una pasión romántica, y dejándose llevar, casi siempre, de ideas demasiado elevadas. Pero el orden del día del proceso de producción acaba siempre por imponerse: «Camilo Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint Just, Napoleón, lo mismo los héroes que los partidos y la masa de la Revolución francesa cumplen, vestidos con el ropaje romano y pronunciando frases romanas, la misión de su tiempo, que consistía en desencadenar e instaurar la moderna sociedad burguesa» (Marx, *El dieciocho Brumario*).

En esta dialéctica, a espaldas de los individuos y de su conciencia inmediata, es donde pervive lo que hay de vivo y real en la filosofía hegeliana de la historia. Este algo real y vivo no hay que buscarlo en el «brillo de la idea que se refleja en la historia universal»; la historia real, incluso la que es historia real en Hegel, se precipita de un modo demasiado torrencial para poder guardar en sus aguas las imágenes reflejas y está demasiado preñada de intereses para ser una historia de ideas puras. A menos que se imponga en ella una idea que es, a la par, el más humano de los intereses, la que Hegel toma como pensamiento central de su dialéctica histórica: el «progreso en la conciencia de la libertad». Aquí, donde la filosofía de la historia de Hegel piensa al devenir y no al recuerdo o la decantación de él, aparece Hegel (con Vico y Herder como precursores) como el primer filósofo para quien la historia es un órgano y no una perplejidad.

La idea hegeliana del «progreso en la conciencia de la libertad» brinda, así, el asidero histórico contra la no-conciencia de la falta de libertad o la autoenajenación existente. De este modo, la historia como dialéctica no se interrumpe hacia 1830, sino que, lejos de ello, cobra un sentido práctico después de la muerte de Hegel en la

dialéctica marxista: deja de ser el final de la historia para convertirse, por el contrario, en el comienzo real de ella.

Tampoco para Hegel es el «progreso» un deslizarse hacia adelante, sino ruptura y salto mediado. El «progreso en la conciencia» es la creciente presencia del hombre en la generación de la historia, como una historia hecha por él y comprendida por él. El «progreso en la conciencia de la libertad» es el progreso de la sustancial voluntad humana, no atomizada e individualizada como *homo hominis lupus*, sino desarrollada colectivamente en la *polis*, sin autoenajenación.

¿Y el cosmos-razón histórico que Hegel divisa, tan prematuramente, en lo devenido, en el pasado? No existe, a menos que lo produzca un saber situado al margen de la contemplación que se encargue de dirigir el devenir y de transformar el mundo. Ese cosmos-razón no es el aceite sobre la ola, la solución arqueológica de las contradicciones histórico-sociales, sino el producto de una tendencia y un futuro conscientes, que acaba convirtiéndose en el orden de una libertad que, por fin, comienza.

TEXTOS

El progreso

«Para que los hombres se interesen por algo, es necesario que se encuentren en ello a sí mismos y que vean satisfecho en ello el sentimiento de sí propios.» (*Werke*, t. IX, p. 27.)

*

«Por eso decimos que nada ha surgido nunca sin el interés de quienes cooperan a ello con su actividad. Y debemos decir que nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión.» (*Werke*, t. IX, pp. 27 s.)

*

Astucia de la razón o tendencia económica que se precipita:

«Si echamos un vistazo al destino de estos individuos histórico-universales, vemos que tuvieron la dicha de ser los gestores de negocios de una finalidad que representaba una etapa en el progreso del espíritu general. Y como la razón se vale de estos instrumentos, podemos ver en esto una astucia de ella, por medio de la cual los impulsa a perseguir con toda la furia de la pasión sus fines propios, de tal modo que la razón no sólo sale indemne de ello, sino que se abre paso por este camino.» (*Werke*, t. IX, p. 32.)

*

Sigue un pasaje en el que Hegel, que es siempre un pensador cíclico, nos sorprende rechazando el círculo como indigno de la historia: es un pasaje lleno de la más auténtica conciencia histórica (no arqueológica):

> «Los cambios en la naturaleza, con su infinita variedad, presentan siempre un ciclo que se repite constantemente; en la naturaleza no hay nada nuevo bajo el sol... Sólo en los cambios que se producen en el campo del espíritu se manifiesta un algo nuevo. Estos fenómenos espirituales permiten ver en el hombre otro destino..., un destino que entraña la capacidad de cambio, el impulso de la perfectibilidad. Este principio, que hace del cambio mismo algo legal, es tomado a mal por religiones como la católica y por los Estados que afirman su derecho defensivo a mantenerse estáticos o, por lo menos, estables.» (*Werke*, t. IX, pp. 51 s.)

*

Contra el progreso vacuo, contra el simple incremento de vida o el vago *élan vital*, contra el progreso impulsado, al parecer, por sí mismo y que es una simple frase:

> «El desarrollo no es un simple brotar inocente y sin lucha... ni es tampoco lo simplemente formal del desarrollo en general, sino que es el alumbramiento *de un fin con un determinado contenido*... La historia universal representa la marcha gradual del desarrollo del principio que tiene como contenido la conciencia de la libertad... Lo imperfecto como lo contrario de lo propio en sí mismo es la contradicción, que indudablemente existe, pero que es igualmente superada y resuelta, el acicate, el impulso de la vida espiritual en sí mismo que empuja a romper la corteza... de la enajenación de sí mismo y a salir a la luz de la conciencia, es decir, a salir a sí mismo.» (*Werke*, t. IX, pp. 53 ss.)
>
> «La historia universal es el progreso que somos nosotros los llamados a conocer en su necesidad.» (*Werke*, t. IX, p. 22.)
>
> **«En un tal procedimiento del entendimiento científico, se trata de separar y destacar lo esencial de lo llamado inesencial. Pero para poder hacerlo es preciso conocer lo esencial, y esto, si debemos considerar la historia universal en su conjunto, es, como ya se ha visto antes, la conciencia de la libertad y las determinaciones de esa conciencia en sus desarrollos. La orientación hacia esa categoría es la orientación a lo verdaderamente esencial.» (*Werke*, t. IX, pp. 64 s.)**

*

Hegel toma su ideal de libertad de la *polis* griega; se mantiene todavía aquí el lado *citoyen* (no el lado *bourgeois* posterior) de la Revolución francesa. Desde el punto de vista cultural, la *juvenil* transfiguración de Grecia, tal como se contiene en el *Hiperión* de

Hölderlin, amigo de juventud de Hegel, cobra más vida en Hegel que aquella clasicista grecomanía, basada —sobre todo en la burguesía del siglo XIX— en la preocupación de la medida y la dignidad. La Grecia de Hegel es la Grecia de la juventud perdida, del ciudadano, de la mañana apolínea:

> «En Grecia nos sentimos en seguida como en nuestra propia casa... Nos parece vivir aquí la juventud de la historia; la vida griega es un verdadero Estado juvenil, fundado por un joven y terminado por otro. Aquiles, el joven poético, inicia la vida griega y Alejandro Magno, el joven real, le pone fin.» (*Werke*, t. IX, p. 232.)
>
> «Si fuese lícito sentir una nostalgia habría que sentirla por ese país, por ese estado de cosas.» (*Werke*, t. XIII, p. 173.)

*

> «Pero si estamos de acuerdo en que es necesario partir siempre de lo excelente, habrá que reconocer que la base para el estudio superior debe seguir siendo la literatura de los griegos, fundamentalmente, y en seguida la latina. La perfección y la magnificencia de estas obras maestras deben ser el baño espiritual, el bautismo profano que den al alma los primeros y perennes tono y tinte del gusto y de la ciencia. Y, para esta iniciación, no basta con el conocimiento general y externo de los antiguos, sino que es necesario vivir bajo su techo y comer a su mesa, respirar su aire, asimilar su manera de pensar, sus costumbres e incluso, si se quiere, sus errores y sus prejuicios, familiarizarse con este mundo, el más bello que jamás haya existido. Si el primer Paraíso es el de la naturaleza humana, éste es el segundo, más alto que aquél, el Paraíso del espíritu humano, que surge ante nosotros en toda su bella naturalidad, en su libertad, profundidad y alegría, como la novia en la cámara nupcial. El primer esplendor salvaje de su aurora en el Oriente aparece envuelto por la magnificencia de la forma y templado en belleza; su magnificencia no es la de un juego infantil, sino que se extiende sobre la melancolía [!] que conoce ya la dureza del destino, pero sin que ésta le haga perder la libertad sobre sí misma ni la medida. No creo afirmar demasiado si digo que quien no conozca las obras de los antiguos vive sin conocer lo que es la belleza.» (Bellísimo pasaje, iluminado todo él por el espíritu de Hölderlin, que forma parte del discurso que el director del gimnasio de Nuremberg pronunció en 1809; *Werke*, t. XVI, pp. 138 s.)

*

La opresión proviene de la misma sociedad de clases; no ha sido introducida en ella (como hoy creen los anarquistas) por un pueblo extraño de conquistadores:

> «La distinción [entre patricios y plebeyos] se halla relacionada con un factor religioso; pero hay que contestar, ante todo, a la pregunta de

cómo se formó esta distinción... Los más débiles, los más pobres, los que llegaron después, ocupan necesariamente un plano inferior y de dependencia con respecto a los que fundaron originariamente el Estado y se destacaron por su valentía y también por su riqueza. No es, pues, necesario recurrir [*Historia de Roma* de Niebuhr] a una hipótesis muy extendida en la época moderna, según la cual los patricios fueron un pueblo aparte.» (*Werke*, t. IX, p. 296.)

*

Extraña pero instructiva relación del fanatismo político con el Islam y de la libertad abstracta (jacobinismo ahistórico, generalizador) con el tipo de interioridad de la India:

«El mayor mérito [en el Islam] es morir por la fe, y quien caiga por ella en el campo de batalla puede estar seguro de alcanzar el Paraíso... Jamás el entusiasmo subjetivo ha realizado obras más grandes que bajo el Islam; aparece, en él, bajo su forma más pura, no necesita nada ni se deja contener por nada.» (*Werke*, t. IX, pp. 362, 365.)

«Entre los indios se considera como lo más alto de todo el aferrarse simplemente al saber de su sencilla identidad consigo mismo... Toda diferencia se borra en esta generalidad. La forma aparece con trazos más concretos en el fanatismo activo tanto de la vida política como de la vida religiosa. Un ejemplo de ello lo tenemos en el período del terror de la Revolución francesa...; el fanatismo quiere siempre algo abstracto, nada diferenciado: en cuanto aparecen las diferencias, las siente contrarias a su propia indeterminación y las suprime.» (*Filosofía del Derecho*, § 5, adición; *Werke*, t. VIII, p. 39.)

*

Cristianismo y crueldad; la primera Cruzada como explicación de por qué siempre el terror blanco (muy aficionado, además, a los pogromos) gusta de llamarse una cruzada:

«Las Cruzadas empezaron directamente en el mismo Occidente, dando muerte y saqueando a miles de judíos; tras este espantoso comienzo, se puso en marcha el pueblo cristiano. El monje, Pedro el Ermitaño, de Amiens, avanzó al frente de un inmenso tropel de canalla... Chorreando todavía sangre, después de haber asesinado a los habitantes de Jerusalén, los cristianos postráronse de hinojos y besaron el suelo de la tumba del Redentor, poniéndose a rezar devotamente. Así fue como la cristiandad se apoderó del supremo bien.» (*Werke*, t. IX, p. 397.)

*

He aquí lo que escribe este Hegel, que pasa por ser el filósofo del Estado monárquico-prusiano, acerca de la Revolución francesa.

«El pensamiento, el concepto del derecho se impuso, por fin, de una vez, sin que el viejo andamiaje de la injusticia pudiera oponerle la menor resistencia. Bajo el pensamiento del derecho se ha instaurado, pues, ahora, una constitución, y sobre este fundamento debiera descansar todo en lo sucesivo. Jamás, desde que el Sol brilla en el firmamento y los planetas giran en torno a él, se había visto que el hombre se colocara de cabeza, es decir, sobre el pensamiento, construyendo la realidad a tono con éste. Anaxágoras fue el primero que dijo que el *nous* gobernaba el mundo; pero, hasta ahora, no logró el hombre hacer que el pensamiento gobernase la realidad espiritual. Fue, por tanto, un espléndido amanecer. Una sublime emoción vibró en aquella época, el mundo se sintió atravesado por un entusiasmo del espíritu, como si por primera vez se hubiera conseguido, realmente, reconciliar lo divino con el mundo.» (*Werke*, t. IX, p. 441.)

*

Alemania y este espíritu francés; cómo confiaba primeramente Hegel (1807) en una Alemania revolucionaria:

«Aquellos hombres [los dirigentes de la Revolución francesa] arrancaron luchando, con su gran genio, su calor, su fuego, su espíritu, su valentía, el gran derecho humano del conocimiento subjetivo, de la conciencia, de la convicción... Nosotros, los alemanes, nos mantenemos pasivos ante lo existente. lo soportamos; y cuando lo existente es derribado, seguimos manteniéndonos pasivos: son otros quienes lo derriban.» (*Werke*, t. XV. p. 517.)

«La nación francesa, pasando por el baño de su revolución, no sólo se ha liberado de muchas instituciones que le venían al espíritu humano tan pequeñas como al hombre grande los zapatos de niño y que, por tanto, pesaban sobre él y sobre otros como trabas carentes ya de espíritu, sino que el individuo perdió en ella el miedo a la muerte, y la vida rutinaria, que no sabe contenerse en cuanto ve un cambio de decoración, se retiró; esto es lo que da a esa nación la gran fuerza que posee frente a las otras. Esto es lo que pesa sobre el retraimiento y el embotamiento de éstas, las cuales, obligadas por fin a abandonar su inercia ante el empuje de la realidad, salen a ésta y, tal vez si saben mantener su interioridad en la exterioridad, consigan superar a sus maestros.» (Carta de 1807; *Werke*, t. XVII, p. 628.)

De otra parte:

«El alemán, cuanto más servil por un lado, más desenfrenado es por el otro; limitación y falta de medida: he aquí el ángel satánico que nos golpea con el puño.» (*Werke*, t. XV, p. 328.)

*

[3] Profecía de Hegel sobre Norteamérica; vasta extensión de tierras

como válvula de escape de la revolución; asombrosa lucidez crítica en cuanto al *freedom and liberty*:

> «Por lo que se refiere a lo político en Norteamérica [esto sólo nace] allí donde la riqueza y la pobreza son muy grandes y donde se produce una situación en que una gran masa no puede seguir satisfaciendo sus necesidades del modo como está acostumbrada a hacerlo. Pero Norteamérica no marcha todavía hacia esta tensión, pues ha abierto interminablemente la salida de la colonización en alto grado, y grandes masas de gentes afluyen constantemente a las llanuras bañadas por el Mississippi. Esto hace que desaparezca la fuente principal del descontento y garantiza la persistencia del actual estado civil... Si hubiesen existido los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución francesa [!]. Norteamérica sólo empezaría a ser comparable a Europa cuando se viese lleno el inmenso espacio que este Estado ofrece, y la sociedad civil se viera obligada a replegarse sobre sí misma... Norteamérica debe, por tanto, mostrarse y enfocarse a modo de perspectiva, pero lo que hasta ahora ha sucedido allí no es más que el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vida ajena.» (*Werke*, t. IX, pp. 81 ss.)
>
> «Cuando se habla de libertad hay que tener siempre buen cuidado de descubrir si no se querrá hablar, en realidad, de intereses privados.» (*Werke*, t. IX, p. 430.)

Muy certeramente nos aleccionan estas frases también sobre el carácter necesario de la progresión marxismo-leninismo-stalinismo, y sobre la necesidad de ulteriores desarrollos no esquemáticos de la revolución, según las variedades regionales.

*

El saber que ve más allá de los estancamientos de la historia:

> «Sólo el ignorante es limitado, pues no conoce sus límites; en cambio, quien los conoce no los conoce como límites puestos a su saber, sino como algo sabido, como algo que forma parte del saber propio...; por tanto, el conocer los propios límites vale tanto como conocer la propia ilimitación.» (*Enciclopedia*, § 386, adición; *Werke*, t. VII², p. 38.)

Los límites en la historia (es decir, en el progreso en la conciencia de la libertad) son, principalmente, los límites de clase y la ideología que a ellos corresponde. En los tiempos de transición de una sociedad a otra estos límites son formidables y, al propio tiempo, mezquinos en aquella parte de la sociedad que está finiquitada y que tiene que dejar paso a otra. «Pero el entendimiento —sigue diciendo Hegel a propósito del concepto de límite, con un sentido verdaderamente histórico del proceso—, el entendimiento se equivoca al considerar esta finitud como algo rígido.»

XIV. LA FILOSOFIA DEL DERECHO

1. HEGEL DETIENE la historia hacia 1830 como historia que acaece, pero no como historia coleccionada. El filósofo recoge ciertos recipientes en los que la historia se vierte y en los que, incluso, está llamada a convertir el mosto en vino.

El primer vino, todavía bastante amargo o áspero por cierto, es el que sale de las formaciones del Derecho y el Estado, que constituyen la ordenación de la voluntad. El Derecho y su construcción moral se encargan de «liberar a los impulsos de su arbitrariedad subjetiva», dando origen al «sistema racional de la determinación de la voluntad».

La voluntad aparece, primeramente, como una voluntad individual en sí o como un poder todavía plenamente indeterminado. En seguida, como una particularización con la que se enfrenta lo extraño que la provoca, y así nacen las inclinaciones, los fines, los propósitos. Después se revela en la unidad de ambos momentos, como poder determinado o como resolución. A estas fases corresponde la estructura del orden jurídico-moral, el cual se despliega también en tres momentos. El primero es el del *Derecho* abstracto, en el que Hegel incluye el derecho privado y, por tanto, la propiedad y los contratos. El segundo, el de la *moralidad*, que abarca el conjunto de los postulados morales dirigidos al individuo o la vida de lo privado. El tercero representa la unidad de los dos anteriores o el reino de la *moral (mores)*, la existencia en la función pública, en la familia, en la *polis*. Hegel entiende por tal libertad sustancializada de la voluntad, las instituciones concretas de la comunidad humana: la familia, la sociedad civil, el Estado y la marcha de la historia universal con sujeción a leyes.

El Estado no debe confundirse con la sociedad civil, es decir, con las simples instituciones creadas para proteger la propiedad y la libertad personal. Como realización de la voluntad sustancializada, que se ha hecho general, el Estado se eleva por encima del *laissez faire, laissez aller*, que es el principio que guía al individuo, sobre todo al poderoso, en sus negocios. Se le define como el «espíritu objetivo»; en él, la autoconciencia no adopta ya ante los otros una actitud negativamente egoísta, sino que se convierte en una autoconciencia general o racional. Por donde Hegel arriba a la famosa definición:

«El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que lleva en

la autoconciencia especial elevada a su generalidad, es lo racional en sí y para sí.» (*Werke*, t. VIII, p. 313.)

Lo estatalmente racional es, al mismo tiempo, lo mismo que la más alta libertad política, según la concepción hegeliana. Equivale a la libertad ya no insolente ni solitaria, sino sustancial:

«En el hecho de ser ciudadano de un buen [!] Estado empieza el individuo a hacerse valer como tal.» (*Werke*, t. VIII, p. 219.)

2. **A este respecto, las cosas no van en verdad blandamente; lo que lo domina todo es la función. Cuando se trata del Estado, Hegel no cede terreno: lo describe clásicamente tal cual es y lo aprueba en la forma en que se presenta.** Esta imagen sobredorada del Estado ha suscitado una serie de objeciones, certeras algunas, otras desacertadas. Le ha valido a Hegel, desde luego, la fama de ser el filósofo del Estado prusiano. Y hay que reconocer que la *Filosofía del Derecho* es la más reaccionaria de todas sus obras. [1] **El lector no alemán, sobre todo, no ha visto en Hegel al griego que hubiera querido modelar el Estado prusiano según el patrón de la ciudad antigua, sino bajo el aspecto del puntiagudo casco laureado.** De joven, Hegel plantó uno de aquellos «árboles de la libertad» que eran signo de simpatía con la Revolución francesa y conservó toda su vida una cierta tierna veneración por ella, si bien ya en su vejez lo soliviantó la revolución de julio. Reputa una institución necesaria la de los húsares azules, y hace a la guerra el gran honor de considerarla como llamada a «mantener la salud moral de los pueblos contra el aferramiento a las determinaciones finitas, lo mismo que el movimiento de los vientos protege a los lagos de la putrefacción» (*Werke*, t. VIII, p. 418). Atribuye, así, a la obra del sable lo que sólo debiera achacar al postulado de la libertad; defiende la nobleza territorial y los mayorazgos en Prusia y llama al pueblo «aquella parte del Estado que no sabe lo que quiere». Rechaza la pretensión política del súbdito criticador cuando parece provenir, al igual que los postulados del ideal, de la simple «papilla del corazón», de «latidos del corazón» privados y abstractos «en pro del bienestar de la humanidad». La muchacha como debiera ser, el Estado como debiera ser: contra todo eso se muestra implacable el mismo Hegel, que, por lo demás, sabe hacer vacilar y superar todas las determinaciones de carácter finito. Además, la propia filosofía y no sólo el razonar privado llega siempre, según Hegel, demasiado tarde para mejorar el mundo. [2] **De aquí la definición de la filosofía como realidad vesperal:**

«Como el *pensamiento* del mundo, sólo aparece [la filosofía] cuando ya la realidad ha acabado su proceso de formación y está terminada. Cuando la filosofía retrata en gris, ya ha envejecido una forma del

> mundo que no es posible rejuvenecer, sino simplemente identificar con aquel retrato: el búho de Minerva no levanta el vuelo hasta que empiezan a caer las sombras de la noche.» (Prólogo a la *Filosofía del Derecho*.)

El símil es maravilloso, uno de los grandes símiles de la literatura, digno de un Shakespeare. Pero detrás de él está Hegel el arqueólogo, y está su punto de vista más derrotista y reaccionario. **La Minerva póstuma no se compagina con aquella otra, diosa alerta del día, que empuña, activa y fresca, la égida, su escudo.** El nacimiento de la propia filosofía hegeliana contradice al búho de Minerva, para no hablar del contenido de esta filosofía con su tendencia al proceso. Los comienzos de ella coinciden con las tormentas de la Revolución francesa; la *Fenomenología* fue escrita bajo el tronar de los cañones de la batalla de Jena, y la propia doctrina hegeliana pasa por el Termidor impuesto por la burguesía. Fue, en el más eminente sentido de la palabra, una filosofía coetánea de Napoleón, «la idea universal montada a caballo». Si la filosofía estuviese realmente condenada a no volar más que en las sombras del ocaso, la de Hegel jamás habría podido surgir en el momento en que surgió, sino después de 1850, por ejemplo. Además, el propio Hegel fija con otro criterio la aurora del pensamiento tratándose de otras filosofías, como la sofística y la filosofía de la Revolución francesa.

No obstante, Hegel, tratándose de sí mismo, reduce la participación del filósofo en el mundo de la política a un *post festum*, dejándose llevar de una especie de modestia ávida de gloria. Es cierto que Franz Mehring ha intentado interpretar de otro modo este pasaje que estamos comentando. En su biografía de Carlos Marx (1918, p. 102) dice:

> «Al hacer que el espíritu absoluto se revele a la conciencia del filósofo como espíritu cósmico creador *a posteriori*, sólo dice, en el fondo, que el espíritu absoluto hace la historia, como espectáculo, en la imaginación.»

Pero esta interpretación es, «en el fondo», lo menos hegeliana que pueda concebirse, y tampoco desde el punto de vista del marxismo puede admitirse como correcta, ya que, según Marx, la idea sale siempre perdiendo cuando choca con el interés, pero contribuye a la creación histórica cuando se enlaza armónicamente con él como ideología. La afirmación de Hegel es irremediablemente reaccionaria; respondía, por lo menos, a la intensa necesidad de quietud de sus últimos años (también el prólogo a la segunda edición de la *Lógica*, con su medroso final, es testimonio de ello). Con esto venía a combinarse el rasgo arqueológico habitual.

Por último, en el prólogo a la misma *Filosofía del Derecho* aparece

una fórmula en que el reaccionario parece incluso superarse a sí mismo. Hegel la expone en forma de un juicio categórico, cuyos términos se invierten en seguida: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional.» Si esta tesis se tomase en un sentido directo, es decir, en el sentido y en la acepción del lenguaje usual, sería, evidentemente, una afirmación archirreaccionaria. En general, la inversión de un juicio categórico modifica su cantidad lógica; así el juicio que se formula cuando se dice: «Todos los leones son animales de presa», se reduce a este otro, al invertirse lógicamente sus términos: «Algunos animales de presa son leones.» Sólo cuando coinciden por entero, por su extensión y su contenido, el sujeto y el predicado, es posible invertir los juicios sin recurrir a tal modificación; y en la ejemplificación hegeliana, la coincidencia entre lo real y lo racional, el conformismo con el estado de cosas existente, parecen completos.

Ahora bien, toda cosa tiene dos lados, y en ningún pensador con tanta seguridad como en Hegel. Y la vida del otro lado, uno de los derechos civiles, podría representarse como dotada de una existencia racional, pero no de una existencia real. Hay un Hegel liberal, que no llegó a talar del todo el árbol de la libertad plantado en su juventud ni a olvidar por completo a Rousseau. Los escritos políticos de su juventud están todavía llenos de amor por el hombre y de anhelos de libertad, que, además, no son puramente abstractos. En 1798, nuestro filósofo glosó las cartas escritas por un vecino del cantón de Waad contra los severos señores de Berna; en estas glosas [3] **su propósito sobrepasa con mucho la situación de la pobre Suiza, y constituye un proyecto que le tentaba el corazón. Más aún: en el *Primer borrador para una Constitución del Imperio alemán,* de 1789-1799 (Hegel, *Escritos de juventud*, FCE, 1978, p. 388), hay un párrafo que parece hacer eco a los *Artículos* sobre la guerra de los campesinos:**

> «Ha llegado a nosotros la leyenda de la libertad alemana, de una libertad existente en una época en que muy pocos, poquísimos países la tenían, en que en Alemania el individuo, sin doblegarse ante una voluntad general, existía de por sí y a nadie tenía que dar cuentas de su honor y de su destino, haciendo que su propio sentido y su carácter estrellasen su fuerza contra el mundo o se desarrollasen a placer suyo; en que el individuo formaba por su carácter parte del todo, pero sin sufrir nada del todo ni en su laboriosidad ni en su conducta, en su reacción contra el mundo en que vivía, sin conocer otros límites que los que su propio sentido se imponía, sin miedo y sin dudar de sí mismo; este estado de cosas, en que una muchedumbre se hallaba unida en pueblo no por las leyes, sino por las costumbres, y en que el pueblo constituía un Estado por obra de los mismos intereses y no por el imperio de las órdenes generales, puede muy bien calificarse de libertad alemana.» (Hoffmeister, *l. c.*, p. 284.)

Hay nervio y suelo firme en estas palabras, escritas en medio de aquella ideología, todavía virgen, todavía candorosa, que afirma la emancipación burguesa contra la opresión feudal. Y el Hegel posterior, al que basta con atenerse aquí, demostró su carácter revolucionario, más aún, el carácter que habría de repercutir revolucionariamente de otro modo que por medio del odio *à tout prix* contra el Estado y la organización. Sin que por ello se convirtiera, ni mucho menos, en el filósofo del Estado prusiano, tal y como se le quiere presentar, deformándolo, desde los tiempos de Jahn, el padre de la gimnasia, hasta los de las simplificaciones anglonorteamericanas.

Prusia no poseía, en tiempo de Hegel, una administración de justicia público-oral, ni libertad de prensa, ni igualdad de los ciudadanos ante la ley; el pueblo prusiano no intervenía en la legislación ni votaba los impuestos. Pues bien, Hegel enseña todo esto. Y no está lejos de desarrollar filosóficamente el derecho corporativo, en el sentido en que más tarde lo haría su discípulo, el hegeliano de izquierda Michelet. La filosofía jurídica hegeliana profesa los principios de la publicidad en la administración de justicia y del tribunal del jurado, profesa la emancipación de los judíos, la igualdad de derechos de todos los ciudadanos del Estado, la autonomía administrativa del municipio, la representación popular. **Todo esto es la tendencia, elaborada y afirmada, del desarrollo burgués, en el sentido del Termidor y en el de una ampliación de tal sentido, y no en el sinsentido del reaccionario romanticismo del estado estamental.** Y la forma de Estado que Hegel propugna no es la del absolutismo prusiano, sino una monarquía constitucional calcada sobre el modelo inglés. El monárquico Hegel define al rey de un modo bastante menos sustancial que los juristas ingleses de la Corona de su misma época:

> «Dentro de una organización perfecta, basta con que exista un poder supremo llamado a adoptar las decisiones formales, y para ejercer el cargo de monarca sólo se necesita un hombre que sepa decir sí y poner los puntos sobre las íes.» (*Werke*, t. VIII, p. 373.)

La monarquía «por la gracia de Dios» es algo distinto a esto; y, en realidad, todos los verdaderos sacerdotes del Estado y del rey, en su tiempo, se manifestaron en contra del «racionalismo» hegeliano. Hubo, incluso, un conservador de Silesia que, al morir Hegel, acusó a su filosofía de alta traición contra el Estado prusiano, ofreciendo con ello un paralelo político a la acusación de impiedad y blasfemia contra Dios que la ortodoxia protestante presentó contra Hegel en forma de un panfleto novelesco: *Eritis sicut Deus.*

Hegel estaba tan lejos de profesar la autoridad total, que se volvía

con especial dureza contra quienes la profesaban, por ejemplo, contra el suizo Haller, el digno compatriota de los severos señores de Berna, y su «restauración de las ciencias del Estado». Es Haller, y no Hegel, quien hace descansar el poder real en el derecho del fuerte sobre el débil, quien considera el pueblo, el país, el Estado como patrimonio privado del príncipe, del que éste puede disponer a su gusto y antojo. Contra este neofeudalismo que levanta cabeza en su época, invoca y defiende expresamente el propio Hegel la *Magna Charta* y el *Bill of Rights*. Y escribe en contra de estos adoradores de la fuerza y del despotismo, como previniendo una tiranía y un pisoteamiento de los derechos todavía más feroces, las siguientes palabras:

> Lo más duro que al hombre le puede suceder es el verse apartado del pensamiento y de la razón, del respeto a la ley y de la conciencia de cuán infinitamente importante es que los deberes del Estado y los derechos de los ciudadanos se hagan constar por escrito, hasta el extremo de verse obligado a acatar lo más absurdo como si fuese la palabra de Dios.» (*Werke*, t. VIII, § p. 319, n.)

Un auténtico reaccionario prusiano, Federico Julio Stahl, fundador del partido conservador, no se recata para manifestar su odio mortal contra Hegel, el jurista de la razón. Y el inglés Burke, esta lumbrera de los *tories*, a quien el propio Stahl llama «el más poderoso y formidable escritor de la contrarrevolución», no le va a la zaga, sino que incluso deja chiquito al reaccionario prusiano en sus ataques contra la «diosa razón» de Hegel. Tal era, pues, la idea que del llamado filósofo del Estado prusiano tenían los auténticos sacerdotes de este Estado. Lo mismo habría de ocurrir, andando el tiempo, bajo el nazismo. ¿No es ya, incluso sin necesidad de Marx, bastante para hacernos reflexionar acerca del otro lado de la filosofía jurídica hegeliana? No en vano es, además, un eslabón del sistema de la dialéctica, de esta esencia siempre en movimiento que no reconoce la omnipotencia de nada ni de nadie, como no sea la del ser para sí absoluto.

3. Como vemos, la teoría hegeliana del Estado es una extraña a mescolanza, y para comprenderla hay que tener en cuenta también la época en que nació. La misión que a Hegel se le imponía, y que él mismo afirma, era la de familiarizar con la tradición a una inquieta juventud burguesa. En lugar de perseguir atolondradamente el movimiento liberal, en vez de sojuzgar inesperadamente el pensar mismo, el pensamiento, y precisamente el del mayor de los pensadores de la época, tenía que exponer el Estado como racional o, por mejor decir, lo racional en el Estado. En su caso concreto, este Estado era, para Hegel, el Estado de las reformas de Stein-Hardenberg, gracias a las cuales Prusia se había convertido, de Estado totalmente

feudal, en Estado semifeudal. A raíz de las llamadas guerras de liberación, cesaron de golpe y porrazo estas reformas; sólo las antiguas potencias, las enraizadas en el pasado, volvían a ser las elegidas de Dios.

Pero, desde el momento en que la razón, este instrumento del Siglo de las Luces, se utilizaba para proclamar algo que no había sido precisamente creado por ella, e incluso para conciliarla con ese algo, surgía una formación equívoca tan curiosa como eso que se llama «pensamiento conservador». Jamás, hasta ahora, se había presentado esta combinación: estaba en la esencia misma de las prácticas arraigadas en la tradición el que no se tuviese, hasta cierto punto, la conciencia de ellas o, por lo menos, que no se razonara en torno a ellas. No podía darse el caso de un señor feudal que argumentase por medio de abogados su derecho a serlo; mucho menos el de un monarca absoluto; éste se limita a ordenar en condición de tal; la autoridad viene de Dios y no tiene por qué razonarse ante la indiscreta desvergüenza o la desvergonzada indiscreción.

Otro era, ciertamente, el punto de vista del Derecho natural frente al monarca, y hasta se demostró por razón la existencia de Dios, pero ni ésta ni la autoridad tradicional salieron muy bien paradas de tales razonamientos.

Esto de pensar al servicio del conservadurismo era, pues, algo nuevo; era una necesidad impuesta por la fuerza del tercer estado esto de razonar lo heredado de la tradición. La escuela histórica del Derecho, que formaba parte también de la restauración erudita, había ahorrado la apologética racional; la conciencia razonadora era para ella, desde 1789, el mismo demonio. Ensalzaba la tradición inconsciente como tal, y una personalidad de la escuela histórica tan grande como Savigny se hallaba hasta tal punto imbuida por las ideas del romanticismo hostil a la razón, que llegaba incluso a negar a su tiempo, por no ser ya una época puramente instintiva, la vocación de legislar. Pues bien, Hegel se vuelve contra este odio antirracional casi con tanta furia como contra Haller:

> «Negar a una nación culta o a los juristas dentro de ella la capacidad de formar un código... es una de las mayores ofensas que puede inferirse a una nación o a sus juristas.» (*Werke*, t. VIII, § p. 273.)

Hegel se cuida, sin embargo, de añadir, para no caer de la mano del orgullo de la razón en el Derecho natural de la Revolución francesa, la siguiente reserva:

> «Puesto que no puede tratarse de construir un sistema de *nuevas* leyes en lo tocante a su *contenido,* sino de conocer el contenido legal existente en su determinada universalidad, es decir, de concebirlo en el pensamiento.»

Con este fin, volvía a presentarse ante Hegel su distinción entre el entendimiento abstracto y la razón concreta; el entendimiento pertenece al siglo de la revolución, pero la razón debe ser, cabalmente, el instrumento de un conservadurismo convincente y convenido. Es aquí donde salen a la luz todas las fallas inevitables en una amalgama como ésta del «pensamiento conservador». Tanto el entendimiento como la razón llegan a la mayoría de edad, como instrumentos políticos, bajo la burguesía y no en el mundo feudal. La razón hegeliana sólo es anterior a la burguesía como el «espíritu» en general, en un sentido teológico-metafísico, que es, en última instancia, el del *logos* del evangelio de San Juan. Desde el punto de vista histórico-político, este espíritu se acerca a la «cabeza» de la burguesía; más aún, se implanta en ella. Y por muy clara y resueltamente que se distingan en Hegel, desde el punto de vista lógico, el entendimiento abstracto (Ilustración) y la razón concreta, la frontera entre una y otro es políticamente fluctuante, pues mientras lo empíricamente concreto no responda enteramente al contenido concreto del mundo de la razón (y Hegel no es, como bien se sabe, ningún empirista), también la razón concreta, no el entendimiento abstracto, será un instrumento de oposición, aunque velado.

Por otra parte, el entendimiento razonador, como entendimiento político, no era tan totalmente abstracto, tan totalmente carente de contenido; tenía, para ello, una misión social demasiado clara que la burguesía revolucionaria le imponía.

Por tanto, los contenidos revolucionarios (la igualdad de derechos, la administración pública de justicia, la división de los poderes con arreglo al postulado de Montesquieu, etc.) incorporábanse también a la razón, empeñada en hacer la apología de la realidad imperante. A aquella razón, concretamente, que no quería olvidar las reformas de Stein-Hardenberg y que, a partir de 1848, pensaba ya en otras más a fondo.

He ahí los puntos vulnerables del «pensamiento conservador», en cuanto es y en la medida en que es un pensamiento, es decir, en que es racionalismo; el convertir a este borracho en cantinero tenía sus peligros para lo tradicional, para lo que se había formado históricamente. Así había de demostrarlo más tarde la izquierda hegeliana, llevando sus postulados mucho más allá de los contenidos liberal-burgueses de la razón, mientras que los apologistas del Estado feudal o neofeudal tendían a apoyarse más y más, a medida que pasaba el tiempo, en la no-razón, en lo irracional.

4. Queda en pie la tesis de que «todo lo racional es real y todo lo real racional». Sobre ella, principalmente, proyecta nueva luz el «pensamiento conservador», pero no sólo él. La disciplina y las

costumbres no sólo imponen la reflexión como lo único real, sino que se llega a decir más: que sólo lo racional es real. Por eso, la primera parte de la proposición tiene tanto de revolucionario como la segunda pueda tener de conservador; y la fundamental es la primera parte. Pero tampoco la realidad de la segunda parte de la tesis debe entenderse de un modo escuetamente inmediato, como si todo lo que existe fuera real, para Hegel, por el mero hecho de existir.

Lejos de ello, la realidad es, en Hegel, conforme a sus detalladas manifestaciones de la «lógica de la Esencia», muy otra cosa de lo que por tal entienden los empiristas, con su frase de los bosques, los campos y las praderas. Hegel distingue ya, al margen de esta determinación y por debajo de ella, el ser y la existencia de lo real. La realidad es una denominación posterior, preñada de valor, que no corresponde, ni mucho menos, a todo lo existente. Existente es todo ser que brota del suelo, que tiene una base histórica, pero sólo es real el ser necesario y el fenómeno como manifestación íntegra y adecuada del ser.

Hegel explicó más tarde, expresamente, el verdadero sentido, no conformista, de su frase, al decir que «el ser es en parte fenómeno y solamente en parte realidad« (*Enciclopedia*, § 6). La existencia puramente empírica se halla aún mezclada con lo malo y lo que no debiera ser, mientras que la realidad es solamente la existencia identificada con la razón.

Por consiguiente, la tesis hegeliana no implica la conciliación con la existencia dada de un Estado concreto, en el sentido del quietismo político, o en el de un empirismo político que hubiese de contrastar sus conocimiento con lo que «el caso es», sin descubrir en ello ni un proceso ni una gradación del ser. La repudiación o la ignorancia de ambas cosas equivale, en Hegel, a una enajenación no penetrada y afirmada, a la claudicación ante la facticidad carente de sujeto. También con respecto al Estado califica nuestro filósofo de «teoría de la no libertad» al empirismo que se manifiesta con carácter político en los verdaderos reaccionarios del tipo de Burke, pues

> «la libertad consiste precisamente en que no haya ningún otro absoluto frente a mí, sino en que este otro dependa de un contenido que soy yo mismo» (*Enciclopedia*, § 38, adición).

Por tanto, la concepción de lo racional como lo real, teniendo en cuenta las diversas etapas de la realidad (cfr. *supra*, pp. 110 ss.), no hace de la filosofía jurídica hegeliana, tampoco en este aspecto, una apología del *statu quo* reinante en cada caso. Por mucho que se oponga a un deber ser puramente subjetivo-ideal y a sus postulados, a un utopizar abstracto «en que la reflexión se engríe y desprecia la

realidad y el presente a la luz de un más allá que sólo tiene su sede y su existencia en el entendimiento subjetivo».

Marx, que no tiene precisamente fama de reaccionario, se apropia incluso un poco de este último giro de Hegel, en cuanto susceptible de volverse contra todo lo que sean locas intentonas, jacobinismo anarquista y utopías abstractas. Lo racional es lo real: es decir, se trata de descubrir en la realidad misma el plan de ruta dialéctico-objetivo para enlazar a él las exigencias del corazón.

Y, sobre todo, por último, en lo que se refiere precisamente al *proceso* y a la *omnipotencia* de lo racional-real, no hay que perder de vista que el Estado hegeliano no está, ni mucho menos, solo en el mundo. Antes de él y al margen de él aparecen la «familia» y, sobre todo, la «sociedad civil». Esta es la sociedad de la burguesía, implantada desde 1789, la sociedad de Adam Smith, en la que, según parecía entonces, los fines egoístas de los individuos arrojan como saldo la comunidad de intereses de la sociedad. De esta sociedad hay que distinguir, según Hegel, el Estado, del mismo modo que el hombre como miembro ideal del Estado (como *citoyen*) se distingue del hombre egoísta real de la sociedad civil (distinción hegeliana que desempeñará también importante papel, más tarde, en Marx, sobre todo en el enjuiciamiento que éste hace de la Revolución francesa y de los derechos del hombre).

[4] **La descripción que hace Hegel de la sociedad civil tiende ya a desarrollar el Estado que se apoya en ella a partir de categorías económicas y no sólo jurídicas; a partir de las necesidades, del trabajo, de la división del trabajo y del intercambio; es decir, de ese «sistema de las necesidades» que ha expuesto Hegel. Desde luego, él no reconoció el antagonismo estructural entre las clases; las oposiciones que, según él, determinan el curso de la historia mundial se manifiestan entre los pueblos, pero no dentro de los pueblos mismos. Sin embargo, reconoció el desarrollo irrefrenable de la sociedad burguesa y el libre movimiento de los intereses privados como los cimientos mismos del Estado moderno, el cual se halla así relativizado. Ello no es sino sobre la base de la ilusión según la cual sería posible, gracias a la unidad y a la necesidad del Estado, domeñar el poder atomizador del «Estado-industrial». De todas formas, el Estado de Hegel en ese desdoblamiento ideológico del hombre en *bourgeois* y *citoyen*, en «reino animal espiritual» y en universalidad sustancial, no es más que un elemento parcial de su universo social; ese sistema descansa sobre el poderoso «sistema de las necesidades». Además, el Estado de Hegel se encuentra también relativizado por arriba en la medida en que, no siendo él mismo más que espíritu «objetivo», tiene por encima al espíritu «absoluto»: el arte, la religión, la filosofía. La dialéctica hegeliana avanza hacia estos dominios, los**

del más maduro ser-para-sí y de su globalidad; hace retroceder así al Estado hasta su base. No es, pues, precisamente en el «espíritu objetivo» en donde la realidad, en su conjunto racional y efectivo, deviene grávida del «Dios realmente efectivo»; existe otro arte de edificar, otros templos, otros imperios de la comunicación, aun siendo verdad que la Roma del Estado, en sus diversas formas, haya sido hace mucho tiempo desahuciada. Hegel no ha olvidado los lamentos de su juventud sobre la forma en que el sujeto griego se degradó a Roma en persona jurídica, ni su alegría de ver en seguida a Roma abolida en la comunidad cristiana, y no sólo en ella. Es cierto que el Estado de Hegel no agoniza, no va muriendo, en modo alguno, pero sólo vive como forma de lo que Hegel entiende por «libertad general y sustancial». Este tipo de libertad es, vista desde el lado de la voluntad individual aislada, una coacción, pero se halla bastante más cerca de la *volonté générale* de Rousseau que del concepto del Estado autoritario cuya idolatría se atribuye injustamente a Hegel. El Estado hegeliano pretendía ser, en última instancia, la *polis* de Pericles vista a través de una Prusia tratada, evidentemente, con cierta mesura, extraordinariamente idealizada en muchos aspectos, pero sin que se la eleve nunca al plano de lo absoluto.

5. La filosofía del Derecho ocupa en Hegel el lugar que en otros ›s filósofos se destina a la ética. A pesar de ello, no se inclina muy señaladamente a plantear, a su modo, problemas de conducta. El concepto hegeliano no pesca nada, o muy poco, en estas aguas, y, además, se percibe claramente en él la resistencia a preocuparse con asuntos de conciencia, sobre todo de aquellos que se han convertido ya en sutilezas. Por eso se ha dicho que el sistema hegeliano, por lo demás tan completo y que todo lo devora, no contiene una ética. Dicho así, con este carácter tan general, es falso: no sólo por el tono tan firme, por la gran experiencia de moral burguesa que llena y guía toda su obra, sino, sobre todo, porque las partes principales de este estudio, las que vienen después del derecho abstracto, del derecho de las personas y de las cosas, llevan por título la «moralidad» y la «moral». Y el libro sobre la «moralidad», por lo menos, versa sobre objetos normativos muy importantes, tales como el bien y la conciencia, las formas del mal, etc.

No obstante, cabe afirmar que precisamente este libro sobre la «moralidad» indica cuán poca inclinación sentía Hegel hacia el verdadero terreno nutricio de la ética o, por lo menos, hacia el terreno nutricio de los problemas morales subjetivos: la conciencia y las intenciones. Todo lo que sea interioridad le es ajeno e incluso sospechoso; lo que le interesan son los actos y los frutos morales; no siente preferencia, como se recordará por el símil del héroe y el ayuda de cámara, por los juicios moralizantes, por el descubrimiento, la

crítica ni los criterios de los «pliegues del corazón». Habla de «ayudas de cámara psicológicos» y tiene en poca estima los resortes de un acto, los únicos decisivos para Kant, sobre todo lo que se refiere a las buenas intenciones individuales. Una mala acción jamás puede justificarse, para él, con la bondad de corazón; en cambio, pueden realizarse acciones objetivamente buenas, sobre todo grandes hazañas, por motivos puramente egoístas, por afán de gloria y por otros móviles poco plausibles desde el punto de vista puramente moralista. **La moralidad de una conducta no depende, como en Kant, de los criterios formales de la intención, sino del *contenido* del objeto elegido y perseguido. Sólo así surge un «lazo vivo de las virtudes», es decir, un lazo atado por la *polis* social que unifica al hombre entero, subjetiva y objetivamente, tanto en el plano de la sensibilidad como en el de las costumbres.** Además, los efectos de una acción pueden trascender considerablemente de la culpa de quien la comete, ser mucho peores y más funestos y hasta engendrar el mal donde no se encuentra culpa alguna (caso de Edipo).

En una palabra, el objetivismo hegeliano, especialmente exaltado aquí, no desarrolla un órgano verdaderamente moral; el «comportamiento interior de la voluntad consigo misma» no proporciona a nuestro filósofo ninguna materia importante. Por eso la «moralidad» es, sustancialmente, rebasada en él por la «moral», aunque no como si con este reino se pisase una ética de obras o de valores objetivos, a diferencia de la ética de las intenciones, como si surgiese aquí una serie de bienes morales objetivos, algo así como lo que ocurría con la ética axiológica de la Edad Media, en el sentido de un clímax material hasta llegar al supremo bien.

El libro sobre la «moral» encierra, es cierto, una cálida, rica y grandiosa normativa de la casa y de la familia, pero trata a continuación, no sólo de las necesidades, del patrimonio y de la propiedad territorial, sino también de los tribunales de justicia, de la policía, de las corporaciones y, sobre todo, del Estado, es decir, de temas que jamás habían encontrado cabida, sustancialmente, en la ética, ni siquiera en una ética material. De este modo, también el libro sobre la «moral» representa una trama de relaciones humano-objetivas, de las que se han borrado casi de un modo uniforme los escrúpulos y dificultades individuales de contenido auténticamente moral.

Hegel reconoce en absoluto estas dificultades o ambivalencias: por ejemplo, con respecto a la ética estatal, el tan famoso problema de Antígona, que llamaba con mayor fuerza que muchos otros a las puertas de su corazón. Pero las enfoca, en su sustancia, como materia de conflictos *trágicos*, es decir, desde el punto de vista estético y no, primariamente, como problemas de moral.

[5] **En todos sus juicios Hegel considera las conductas, no las intenciones; la praxis públicamente saludable, no los principios abstractos procedentes de una disposición interior; no más el problema de las jerarquías de un reino cristiforme de virtudes. Es inútil volver a insistir en el carácter exterior de la moral de Hegel, sobre la manera grandiosa —e, incluso contando con la Antigüedad, sin precedentes— con la que entrelaza existencia humana y existencia pública. Para él, las cuestiones de conducta se convierten en cuestiones de actitud, de conformidad con ese determinado edificio que constituye el orden de las costumbres.**

En todo esto reaparece algo que desde el primer momento hace que este pensador se resista a replegarse dentro de sí mismo. Con toda la superioridad con que habla del hombre, con tanto anteponer los asuntos de éste a todo lo demás, habla siempre de él, sin embargo, como del hombre exteriorizado que ya dejó muy atrás la puerta de su casa. La ética, que no falta en Hegel, pero que es, por así decirlo, una ética simple, despierta al contacto del hombre con el ágora, con la plaza pública, con la *res publica*, con la colectividad.

Advertimos aquí una peculiar reiteración, nacida además de análogos motivos: así como a la lógica hegeliana le falta el acicate gnoseológico, a la obra del «espíritu objetivo» le falta el acicate específicamente moral. [6]

Lo que ocurre es que los intrincados problemas de relación, las duras preocupaciones de distancia que revela la moderna teoría del conocimiento y que no son las de Hegel, no interesan tampoco o interesan poco a su teoría ética de la voluntad. [7] **El se deshace de ellos denunciándolos como una sublime hipocresía o como ese narcisismo de las virtudes, siempre fragmentario, que reprocha Hegel a toda teoría moral de carácter aproximativo.**

Falta en Hegel, además, el contraste entre el más acá y el más allá moral, la ruptura que la *Fenomenología del espíritu* llamaba «esta conciencia desventurada, escindida dentro de sí» y que ilustraba recordando el medievo. Falta, asimismo, aquel estado distinto de éste, pero desdoblado también en sí mismo, que la *Fenomenología*, en una fase posterior, llamó la «conciencia ingeniosa desgarrada», ilustrándola con la Ilustración, con el lenguaje de la cultura enajenada.

Todas estas etapas quedan detrás del sujeto de la *Filosofía del Derecho* y forman parte, única y exclusivamente, de las experiencias, que han de desarrollarse dialécticamente, que la conciencia tiene acerca de sí misma, pero no ya de la voluntad libre, que es el punto de partida de lo justo, lo bueno y lo moral. Lo cual trae como consecuencia el que, además del problema de la relación entre la *voluntas* y el *bonum* (correspondiente a los que se refieren a las

relaciones entre el *intellectus* y *el verum*), se haga también invisible el suelo emocional sobre el que el movimiento ético vive o se levanta. La teoría hegeliana del espíritu objetivo no entraña la tensión que, aunque de un modo muy distinto según los casos, llena las otras grandes teorías de la voluntad, las preocupaciones virtuosas de los estoicos, las angustias de San Agustín, la grandeza augusta de Kant.

[8] Permanecen intencionadamente mudos, en ella, el desgarramiento, el odio de sí misma, la casuística interior, los escrúpulos de conciencia. Y tampoco son tenidas en cuenta para nada las seducciones de la terquedad, los conflictos de deberes y, no en último lugar, las ambivalencias de valor, como las de la vida activa o las de la vida contemplativa, [9] **y otros problemas análogos que plantea la estima de los valores, nada de esto es apenas considerable para Hegel como problemas dignos de ser planteados.**

Falta el acicate específico en la *adaequatio voluntatis ad bonum* en los problemas tradicionales de la perfección de la voluntad; y falta deliberadamente. Con una sola excepción, aunque decisiva, claro está: lo que en la gran ética es, por lo común, la división interior y, a tono con ella, la distancia entre lo que es y lo que debiera ser, es aquí la inquietud dialéctica en medio precisamente de esa adecuación, más aún, como la misma adecuación cada vez más cercana. La razón como lo real perturba constantemente a lo real considerado como razón afirmada, lo saca de quicio. [10] **De manera que, si desde el punto de vista de la realidad efectiva en tanto que racional, la doctrina hegeliana del espíritu objetivo se manifiesta como algo puramente apologético, en cambio, desde el punto de vista de lo racional en tanto que realidad efectiva, el fuego se incuba siempre que debe hacer explotar la apología y todo el vasto edificio filisteo.** Pero el verso con que Schelling pone fin al prólogo de su obra *Filosofía y religión*, aquella línea final que dice: «¡No toques, que quema!», es aplicable con mucha mayor fuerza a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, [11] **a menudo reaccionaria, pero nunca desembocando en lo irracional. Está hecha de una trama crítica, y evoca la *volonté générale* en el centro de** «esa rica articulación de la moral en sí que es el Estado». En medio de la «arquitectónica de su racionalidad —como prosigue el prólogo a la obra—, que a través de la determinada distinción entre los círculos de la vida pública y su respectiva razón de ser, y a través del rigor de la medida a que se atiene cada columna, cada arco, cada fuste, hace que la armonía del conjunto surja de la armonía de sus elementos» (*Werke*, t. VIII, p. 11).

Un poco después llama a la misma arquitectónica la «cruz del presente, aunque adornada por la rosa de la razón». El Estado de derecho o el Derecho de la razón de Hegel nace del atomismo de los intereses, llamado aquí «la cruz del presente», y que tiene como

contrapartida la rosa dialéctica. El derecho, en Hegel, no sólo el penal sino todo el derecho, pretende ser negación de la negación.

Esta contraposición con el liberalismo individualista tiene un carácter conservador y apunta, sin embargo, hacia el futuro. Debiendo, a este propósito, tenerse siempre presente, tan pronto como surge la supuesta idolatría hegeliana del Estado, que este filósofo nunca confiere al Estado una dignidad absoluta, sino solamente una dignidad objetiva. La dignidad absoluta se reserva para el arte, la religión y la filosofía. El Estado hegeliano queda concentrado en el espíritu objetivo, en esa especie de real y seca entidad llamada moral.

TEXTOS

La volonté générale

El sentimiento nada tiene que ver con esto:

> «Es remedio peor convertir al propio pecho y al entusiasmo en fuente del derecho.» (*Filosofía del Derecho*, § 2, adición; *Werke*, t. VIII, p. 25.)

*

Pero tampoco la historia por sí sola muestra lo que es justo. Hegel se manifiesta de este modo en contra de la escuela histórico-romántica del derecho, en boga por aquel entonces (la escuela de Hugo y, sobre todo, de Savigny):

> «El que lo que se llama derecho antiguo y constitución antigua sea justo o sea malo, no depende de la antigüedad... Se ha dicho muchas veces que cien años de injusticia no hacen derecho, y aún podría añadirse: aunque esta injusticia secular recibiese durante los cien años el nombre de derecho. Y también que el derecho secular y el derecho positivo perecen, con razón, cuando desaparece la base que es condición de su existencia.» («Sobre los debates de la Dieta de Wurttemberg», 1815-1816; *Werke*, t. XVI, pp. 266 s.)
>
> «El considerar la manifestación y el desarrollo de las determinaciones jurídicas tal como aparecen en el tiempo, este esfuerzo puramente histórico, tiene..., dentro de su propia esfera, su mérito y su valor..., siempre y cuando que la explicación y la justificación históricas no quieran convertirse en una justificación valedera en sí y de por sí.» (*Filosofía del Derecho*, § 3; *Werke*, t. VIII, p. 27.)

*

No se mantiene en pie ninguna de las normas del Derecho natural, pero sí del Derecho de la razón:

«El terreno del derecho es lo espiritual y su lugar más cercano y punto de partida la voluntad, la cual es libre, por donde la libertad forma su sustancia y su pauta, y así, podemos decir que el sistema de derecho es el reino de la libertad realizada... En efecto, la libertad es la fundamental determinación de la voluntad, como la gravedad lo es de los cuerpos.» (*Filosofía del Derecho*, § 4 y adición; *Werke*, t. VIII, p. 34.)

*

Por lo que se refiere al desarrollo más de cerca de la voluntad que contiene en sí la libre *generalidad (polis)*, esta voluntad es:

«*A)* Inmediata; su concepto, por tanto, abstracto: la personalidad, y su existencia una cosa inmediata y externa; la esfera del *derecho formal* o abstracto.

B) La voluntad que se refleja en sí volviendo de la existencia exterior, como individualidad subjetiva, se encara con lo general; lo mismo, en parte como interior, lo bueno, y en parte como exterior, como un mundo existente, y estos dos lados de la idea como simplemente mediados entre sí...; es ésta la esfera de la *moralidad*.

C) La unidad y verdad de estos dos momentos abstractos: la idea pensada del bien realizada en la voluntad reflejada en sí y en el mundo exterior; por donde la libertad, como sustancia, existente tanto como realidad y necesidad como en cuanto voluntad subjetiva; la idea en su existencia general en y para sí; la *moral*.» (*Filosofía del Derecho*, § 33; *Werke*, t. VIII, p. 68.)

*

Sobre *A*

Una sentencia de por sí bien amarga:

«En ausencia de un Estado moral, sólo queda el derecho.» (*Werke*, t. IX, p. 327.)

*

Ocupación de cosas primitivamente sin dueño, hasta desembocar, por último, en el derecho de propiedad, médula del derecho burgués:

«La persona tiene derecho a poner su voluntad en cada cosa, que se convierte de este modo en algo mío...; derecho absoluto de aproximación de los hombres sobre todas las cosas.» (*Filosofía del Derecho*, § 44; *Werke*, t. VIII, p. 81.)

*

El pensamiento de que el derecho abstracto encierra coacción es desarrollado por Hegel dando un rodeo en torno a la injusticia. Que,

a consecuencia de la propiedad privada, las voluntades individuales tiendan en gran medida a dispersarse, lo que hace que deba existir un poder jurídico abstracto-general, es un carácter coactivo que sólo aparece, en Hegel, como impuesto por el desafuero (por la transgresión, el crimen). El derecho se restablece dialécticamente en la pena, «negación de la negación»; no sólo se restablece, sino que es en ella, incluso, donde empieza adquiriendo vida real.

> «El derecho abstracto es derecho coactivo, porque el desafuero contra él es un poder contra la existencia de mi libertad en una cosa exterior.» (*Filosofía del Derecho*, § 94; *Werke*, t. VIII, p. 133.)
>
> «La transgresión realizada del derecho como derecho es una existencia positiva exterior, ciertamente, pero nula de por sí. La manifestación [el castigo] de esta su nulidad es la destrucción de aquella transgresión, que cobra también existencia, la realidad del derecho como su necesidad mediadora consigo misma por medio de la abolición de su transgresión.» (*Filosofía del Derecho*. § 97; *Werke*, t. VIII, pp. 135 s.)
>
> «De este modo, la pena es la restauración de la libertad, y el delincuente se mantiene libre o, mejor dicho, es hecho libre en la medida en que el que impone la pena obre de un modo racional y libre... En cambio, si la pena [sólo] es concebida como coacción, aparecerá simplemente como una determinación, como algo simplemente finito que no entraña nada razonable; entrará por entero bajo el concepto común de una determinada cosa contra otra o de una mercancía con la que hay que comprar otra cosa, a saber: el delito. El Estado, como poder judicial, mantiene un mercado con determinadas cosas llamadas delitos, que se cargan en cuenta a cambio de otras cosas determinadas, y el código es la lista de precios.» (*Werke*, t. I, p. 371.)

*

Sobre *B*

Lo justo, que ahora se vuelve hacia adentro, es lo bueno, es la moralidad; la persona jurídica se trueca, así, en el sujeto moral. De este modo, no puede emplearse contra él ninguna coacción exterior, ni hay tampoco margen para el juicio del moralista (ayuda de cámara y héroe, olfateamiento de intenciones):

> «La *autodeterminación* de la voluntad es, al mismo tiempo, un momento de su concepto, y la subjetividad no sólo el lado de su existencia, sino su propio destino. El punto de vista moral es, por tanto, en su forma, el derecho de la voluntad subjetiva. Con arreglo a este derecho, la voluntad sólo reconoce y es algo en la medida en que es lo suyo y ella es en ello como subjetiva.» (*Filosofía del Derecho*, § 107; *Werke*, t. VIII, pp. 149 s.)
>
> «El sujeto no es sino *la serie de sus actos*. Si éstos son una serie de productos sin valor, carece también de valor la subjetividad de la

voluntad; en cambio, si la serie de sus actos encierra un carácter sustancial, lo tendrá también la voluntad interior del individuo.» (*Filosofía del Derecho*, § 124; *Werke*, t. VIII, p. 166.)

*

Con esta afirmación, Hegel trata de despojar a la mera moralidad de la adoración de que es objeto. La pura interioridad y su dolo (propósito deliberado, intención, conciencia) tienen, en Hegel, incluso desde el punto de vista del derecho penal, una importancia limitada, y actúan sobre todo allí donde tiene que defenderse la moralidad. La repugnancia de Hegel por el «alma bella» se nos apareció ya en la *Fenomenología*, en cuyo prólogo leemos:

> «La fuerza del espíritu es tan grande cuan grande sea su manifestación, su profundidad tan honda cuan hondamente sepa expandirse y perderse en su despliegue.» (*Werke*, t. II, p. 9.)

Ya antes hemos señalado la ausencia en Hegel del acicate específicamente ético que late en el fondo del alma interiorizada, tan típicamente protestante. Se advierte una cierta aversión —doblemente curiosa en el protestante convencido Hegel— contra la ética de las intenciones, que culmina en Kant. Contra la famosa frase kantiana: «No es posible concebir nada en el mundo ni, en general, fuera de él que pueda ser considerado como bueno sin reserva alguna, como no sea, única y exclusivamente, la buena voluntad.» Esta fundamentación kantiana de la *Metafísica de las costumbres* no es, ni mucho menos, la fundamentación de Hegel, antes al contrario. Para Hegel, la ética de las intenciones (que lleva consigo tantas posibles debilidades y evasivas de los buenos deseos, e incluso admite el rezar de labios afuera y la hipocresía) es algo secundario al lado de la ética (pública) de los valores. Pese a ser el conocimiento de sí mismo la única meta, pese a la transposición de la subjetividad, o más bien a causa de ella precisamente, la subjetividad debe manifestarse, no ser o seguir siendo una trama interior, por muy firme que ella sea. Tal es la dura objetividad hegeliana de las obras, el pronunciado tránsito de la moralidad a la moral real, a la realidad en general. La veleidad jamás sirve de nada:

> «La máxima de *in magnis voluisse sat est* encierra el certero sentido de que se debe querer algo grande, pero se debe también aspirar a realizarlo: de otro modo será un querer nulo. *Los laureles de la simple voluntad son hojas secas que jamás han reverdecido.*» (*Filosofía del Derecho*, § 124, adición; *Werke*, t. VIII, p. 168.)
>
> «En la moralidad, la voluntad se comporta aún con respecto a lo que es en sí... El deber, que existe todavía, por tanto, en el campo de la moralidad, sólo puede alcanzarse, por consiguiente, en la moral...

Aunque el bien se dé en la voluntad subjetiva, no por ello se le debe considerar realizado. La subjetividad, que sienta las bases de existencia para el concepto de la libertad y que, desde el punto de vista moralista, es todavía diferente de este concepto, es, en el ámbito de la moral, la existencia adecuada de él.» (*Filosofía del Derecho*, §§ 108, adición, 152; *Werke*, t. VIII, pp. 151, 219.)

*

Sobre *C*

De este modo se llega a las formas públicas de la moral, a la estructura de la familia, de la sociedad civil, del Estado, que es lo que Hegel llama *Sittlichkeit*, en la que aquí desemboca la moralidad, lo mismo que en la *Fenomenología* desembocaba en la religión. *Volonté générale*, a diferencia de *volonté de tous*, distinción establecida ya por Rousseau, es, aquí, la síntesis de lo justo y de lo bueno:

«Lo jurídico y la moralidad no pueden existir cada uno de por sí; ambos necesitan tener por exponente y por base la moral, pues al derecho le falta el momento de la subjetividad, que, a su vez, la moralidad tiene por momento exclusivo, por donde ambos momentos no tienen, de por sí, ninguna realidad.» (*Filosofía del Derecho*, § 141, adición; *Werke*, t. VIII, p. 209.)

*

Y así nos encontramos ya con que el elemento constituyente del matrimonio no es la pasión, ni el de la educación el *laisser faire, laisser aller*:

«Como punto de partida subjetivo del matrimonio podría aparecer más bien el especial afecto de ambas personas que contraen esta relación...; pero el punto objetivo de partida es el libre consentimiento de las personas de querer ser una sola, de abandonar su natural e individual personalidad dentro de aquella unidad [que es el matrimonio], la cual implica, en este respecto, una autolimitación, pero es, al mismo tiempo, por ello mismo, su propia liberación, en cuanto encuentran en ella su sustancial autoconciencia.» (*Filosofía del Derecho*, § 162; *Werke*, t. VIII, p. 224.)

«Uno de los momentos fundamentales de la educación es la disciplina, cuyo sentido es romper la obstinación del niño y eliminar de él todo lo que sea puramente sensorial y natural... La necesidad de ser educado es, en los niños, como el propio sentimiento del descontento con lo que en sí son, tal como son, como el instinto de querer pertenecer al mundo de los adultos, que presienten como algo superior, el deseo de llegar a ser mayores. La pedagogía basada en el juego toma ya al propio niño como algo que tiene valor de por sí, infunde a los niños esta idea, y lo serio y ella misma los ofrece en una

forma infantil que los propios niños desdeñan.» (*Filosofía del Derecho*, §§ 174, 175, adiciones; *Werke*, t. VIII, pp. 326 s.)

«Los ensayos pedagógicos encaminados a sustraer al hombre a la vida general del presente para educarlo en el campo han fracasado, pues es siempre vano el intento de colocar al hombre al margen de las leyes del mundo. Aunque la formación de los jóvenes deba llevarse a cabo en la soledad, no debe perderse de vista que el aroma del mundo de los espíritus llega también, tarde o temprano, a la soledad, y que el poder del espíritu cósmico es lo bastante fuerte para apoderarse también de estas partes alejadas. El individuo sólo se hace valer como tal cuando es ciudadano de un buen Estado.» (*Filosofía del Derecho*, § 153, adición; *Werke*, t. VIII, p. 219.)

*

Pero la sociedad civil misma (es decir, la sociedad burguesa, que Hegel distingue, de un modo preñado de consecuencias, de su Estado ideal, que es la *polis*) es el «sistema de la atomística» (de la libre concurrencia):

«En la sociedad civil, cada cual es fin de sí mismo; todo lo demás no es nada para él. Pero nadie puede cumplir sus fines en toda su extensión sin relación con los demás: éstos, los demás, son, por tanto, medios para el fin de lo particular. Pero el fin particular reviste, mediante la relación con los demás, la forma de lo general, y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bien de los demás... Lo particular, limitado por lo general, es la única medida con la que todo lo particular fomenta su propio bien.» (*Filosofía del Derecho*, § 182, adición; *Werke*, t. VIII, p. 247.)

*

Economía capitalista como economía abstracta, su forma, por tanto, el entendimiento (de una necesidad puramente externa); la economía nacional (Adam Smith, Ricardo), por tanto, una ciencia que trata de contingencias:

«La particularidad es [aquí] necesidad subjetiva, que alcanza su objetividad, es decir, la satisfacción, por medio de *a)* cosas exteriores, que son la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y *b)* actividad y trabajo, que median ambos lados. Ya que su fin es la satisfacción de la particularidad subjetiva [sistema egoísta, gestión económica individual], pero en la relación con las necesidades y el libre arbitrio de los demás, la generalidad [necesariamente la oferta, la demanda] se hace valer, se manifiesta en esta esfera del entendimiento.»

Este *hervidero de voluntades individuales* engendra de por sí normas generales, y esta aparente dispersión y falta de pensamiento

es sostenido por una necesidad que se impone por sí misma. Descubrir aquí este algo necesario es el objeto de la economía política, ciencia que

> «hace honor al pensamiento, porque *descubre las leyes de toda una masa de cosas fortuitas*» (*Filosofía del Derecho*, § 189 y adición; *Werke*, t. VIII, pp. 254 s).

*

La riqueza produce la pobreza; «por medio de ésta su dialéctica, se ve la sociedad civil empujada fuera de los marcos de sí misma», empujada, ante todo, a los mercados extranjeros y al imperialismo colonial:

> «El descenso de una gran masa por debajo del nivel de una cierta modalidad de subsistencia que de por sí se impone como necesaria para un miembro de la sociedad, lo que la lleva a perder el sentimiento del derecho, de la juricidad y del honor de subsistir por medio de su actividad y su trabajo, es la fuente de que nace la plebe, y que, a su vez, lleva consigo la mayor facilidad con que se concentran en pocas manos extraordinarias riquezas... Contra la naturaleza, los hombres no pueden alegar ningún derecho, pero dentro de la sociedad *la escasez cobra inmediatamente la forma de un desafuero* cometido contra esta y aquella clase.» (*Filosofía del Derecho*, § 244 y adición; *Werke*, t. VIII, pp. 302.)
>
> «Al facilitarse la subsistencia de los necesitados... por medio del trabajo [de la posibilidad de obtenerlo], aumenta la cantidad de los productos, en cuya plétora, acompañada de la escasez de que padece el propio consumidor productivo, reside precisamente el mal... Se manifiesta así el hecho de que, *en medio de una plétora de riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica*, es decir, no posee en su propio y peculiar patrimonio los medios necesarios para poder hacer frente al exceso de pobreza y a la creación de miseria.» (*Filosofía del Derecho*, § 245; *Werke*, t. VIII, p. 303.)
>
> «*Por la dialéctica, se ve empujada la sociedad civil más allá de sí misma,* y primeramente esta determinada sociedad, para buscar fuera de ella, en otros pueblos más atrasados en cuanto a los medios de que dispone en abundancia, en cuanto a laboriosidad, etc., los necesarios consumidores y, con ellos, los necesarios medios de subsistencia.» (*Filosofía del Derecho*, § 246; *Werke*, t. VIII, p. 304.)

*

A diferencia de la sociedad civil, Hegel presenta al *Estado* como la realidad de «la voluntad *sustancial*, que encuentra en su autoconciencia particular elevada a *generalidad* suya» (*Filosofía del Derecho*, § 258). **El soporte del Estado es, por así decirlo, ese «espíritu libre» bien conocido, porque pertenece al nivel más elevado de la psico-**

logía hegeliana (*Werke*, t. VII, pp. 373 s.), pero en tanto que sabe completamente lo que quiere y, por consiguiente, ha pasado del estado del espíritu subjetivo al del espíritu objetivo. No es «el interés de los individuos como tal» el fin del Estado, ni lo es tampoco, por consiguiente, «la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal» (*Filosofía del Derecho*, § 258). La misión del Estado (Hegel dice *Bestimmung*, literalmente «determinación», que significa, en él, tanto *definitio* como *destinatio*) consiste más bien en el «interés general como tal» (*Filosofía del Derecho*, § 270). Por consiguiente:

> «Esta unidad sustancial es el fin último absoluto e inconmovible en que la libertad se hace valer en forma máxima, del mismo modo que este fin último implica el supremo derecho con respecto a los individuos, cuyo supremo deber consiste en ser miembros del Estado. En la libertad hay que partir, no de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino solamente de la esencia de la autoconciencia; pues, sépalo el hombre o no, esta esencia se realiza como forma independiente, en la que los individuos no son más que otros tantos momentos... Su fundamento es el poder de la razón que se realiza como voluntad.» (*Filosofía del Derecho*, § 258 y adición; *Werke*, t. VIII, pp. 313, 320.)

*

Llegamos, así, al pasaje que representa la máxima idolatría hegeliana del Estado. Por otra parte, nuestro filósofo, conservador y sobre todo amante de la concreción, tiende cada vez más a pintar la *volonté générale* con los colores de la bandera prusiana. Pero, como hemos observado, la ecuación entre lo real y lo racional se ve sensiblemente trastornada por esa parte de la frase que es, en apariencia, una simple inversión según la cual lo racional es lo real. Para Hegel no sólo existe la «impotencia de la naturaleza para retener el concepto en su ejecución», sino que existe también el poder del Estado existente de ser defectuoso en relación con la razón (con la *polis*). A pesar de la idolatría del Estado como «lo divino sobre la tierra» (copia hegeliana del pontificado como representante de Dios sobre la tierra y, a la par, un ataque contra él), más aún, por razón de las gigantescas pretensiones de esta idolatría.

1. Hegel se ve obligado, así, a restringir su elogio:

> «El Estado no es una obra de arte; se mueve dentro del mundo y, por tanto, en la órbita del libre arbitrio, de la desintegración y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos. Pero el más feo y aborrecible de los hombres, el criminal, el enfermo, el tullido, sigue siendo, a pesar de todo, un hombre viviente;

lo afirmativo, la vida, subsiste en él, a pesar de sus defectos, y este algo afirmativo es lo que aquí interesa.» (*Filosofía del Derecho*, § 258, adición; *Werke*, t. VIII, p. 320.)

Y, por lo que se refiere a una especial «realidad» del Estado prusiano, hasta 1918, la de la «gracia de Dios», la posición de Hegel no es precisamente la del idólatra, puesto que dice:

«Si se quiere comprender la idea del monarca, no podemos contentarnos con decir que los reyes han sido instituidos por Dios, pues Dios lo ha hecho todo, también lo malo.» (*Filosofía del Derecho*, § 281, adición; *Werke*, t. VIII, p. 375.)

2. Además, es necesario recordar y tener presente que en Hegel, desde sus tiempos hölderlinianos, la idea del Estado coincide con la «idea del Estado griego». De esta idea había salido la fundamental ideología para la emancipación burguesa de 1789, para el concepto del *citoyen*; también bajo la envoltura reaccionaria alemana seguía surtiendo efecto esta idea en Hegel. La *polis* de Arístides y Pericles era el modelo, con la envoltura idealizada del ser-hombre y el ser-ciudadano, de la existencia privada y la existencia pública:

«Sólo la organización democrática era la apropiada para este espíritu y este Estado. Hemos visto al despotismo desarrollarse brillantemente en el Oriente como una forma adecuada a aquellos pueblos; del mismo modo, es la forma democrática, en Grecia, un destino histórico-universal. En Grecia existe, en efecto, la libertad del sujeto, la libertad del espíritu, pero no ha llegado aún a la abstracción de que el sujeto dependa sencillamente de lo sustancial, sino que en ella existe la voluntad subjetiva en toda su vitalidad, y la subjetividad es la manifestación de lo sustancial. En Roma veremos, por el contrario, la brusca dominación sobre los individuos, como en el Imperio germánico la monarquía, en que el individuo toma parte no solamente en el monarca mismo, sino en la organización monárquica toda.» (*Werke*, t. IX, p. 260.)

Y, en medio de la teoría monárquica del Estado, vemos cómo los dioses domésticos griegos siguen circulando en la familia y cómo la diosa de la individualidad pública sigue circulando en el Estado; y no simplemente como un símil, menos aún como un juego clasicista:

«Los dioses penates son los dioses interiores e inferiores; el espíritu del pueblo [la diosa Atenea], lo divino que se sabe y quiere, la virtud política.» (*Filosofía del Derecho*, § 257; *Werke*, t. VIII, p. 312.)

En cambio, la filosofía del Estado monárquico-prusiano se expresa así, en lo que a Roma se refiere:

«El espíritu del mundo romano es el imperio de la abstracción, de la ley muerta, la destrucción de la belleza y de las alegres y luminosas

costumbres, el desplazamiento de la familia como la institución directa y natural y, en general el sacrificio de la individualidad, que aquí se ofrenda al Estado y encuentra su fría dignidad y su inteligente satisfacción en la obediencia ante la ley abstracta.» (*Werke*, t. X^2, p. 116.)

*

En su estudio *Sobre el problema judío*, publicado en 1843, Marx toma de Hegel la distinción entre la sociedad civil y el Estado político, como la expresión exacta de «la contradicción existente entre el burgués y el ciudadano, que es la contradicción entre el miembro de la sociedad civil y su piel política de león» (MEGA, I, I^1, p. 585). Estamos, según la interpretación marxista, ante el desdoblamiento del interés general y el interés privado. Y, según Marx, en el Estado basado en el concepto de *citoyen* fueron a anidar, simplemente, los nobles sueños de la ciudadanía, para servir, al mismo tiempo, de ideología de la sociedad burguesa en trance de emancipación (con su «Estado de necesidad y entendimiento», según las palabras que el propio Marx cita de Hegel, es decir, con el Estado como simple comité encargado de gestionar los intereses de la economía burguesa). A juicio de Marx, Hegel caracteriza, con su distinción entre la sociedad civil y el Estado y, principalmente, con sus románticos arquetipos tomados de la *polis*, el abismo entre el más acá y el más allá políticos de la burguesía en lucha por su emancipación.

«Finalmente —dice Marx—, el hombre en cuanto miembro de la sociedad civil es considerado como el hombre propiamente dicho, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* no es más que el hombre abstracto, artificial, el hombre como persona alegórica, moral. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta, el hombre verdadero bajo la forma del ciudadano abstracto.» (*Loc. cit.*, p. 585.)

Y así como Hegel se deja llevar de la quimera de la *polis* como la unidad de la existencia privada y la política, Marx no sintetiza este ideal privado y este ideal político, este más acá y este más allá civiles, sino que, para él, la unidad posible es, única y exclusivamente, una unidad social, es decir, una unidad que supera cognoscitiva y prácticamente ambos momentos. Pues,

«la sociedad civil sólo se perfecciona en el mundo cristiano. Solamente... bajo un poder que hace exteriores al hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil separarse completamente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, poner el egoísmo, la necesidad egoísta, en el lugar de estos vínculos genéricos, disolver el mundo de

los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados hostilmente los unos a los otros» (*loc. cit.*, p. 604).

Son estos últimos, como se recordará, criterios hegelianos referentes a la sociedad civil. De aquí concluye Marx, con respecto al ideal hegeliano de unidad del ser-hombre y el ser-ciudadano, inspirado en la antigüedad clásica:

> «Sólo cuando el individuo real recoja de nuevo dentro de sí al ciudadano abstracto del Estado, para convertirse en ser genérico como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre haya conocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, la fuerza social no se separe ya de sí misma bajo la forma de la fuerza *política*, sólo entonces se habrá llevado a cabo la emancipación humana.» (*Loc. cit.*, p. 599.)

*

De nuevo Hegel, ideólogo burgués, pero no con el Estado simplemente, como el «Dios presente sobre la Tierra», en sentido político (de *polis*):

> «Lo importante es que se imponga la ley de la razón y de la libertad específica y que mi fin especial se identifique con lo general, pues de otro modo se halla el Estado en el aire. El sentimiento de sí de los individuos es lo que hace su realidad, y su firmeza reside en la identidad de aquellos dos aspectos. Se ha dicho muchas veces que el fin del Estado es la felicidad de los ciudadanos; y no cabe duda que esto es verdad, pues si a los ciudadanos no les va bien, si queda insatisfecho su fin subjetivo, y si no encuentran que la mediación para esa satisfacción es el Estado como tal, éste descansará sobre bases precarias.» (*Filosofía del Derecho*, § 265, adición; *Werke*, t. VIII, p. 328.)

*

Acercamiento hegeliano entre el Estado y la Iglesia (***polis* protestante**):

> «Desde el momento en que lo espiritual... degrada la existencia de su cielo al más acá terrenal, y lo temporal, por el contrario, se remonta hasta la racionalidad del derecho y de la ley, el antagonismo queda reducido, *en sí*, a una forma sin médula. El presente tiene su barbarie y su arbitrariedad antijurídica, como la verdad se desnuda de su más allá y de su forma fortuita, y esto hace que se objetive la verdadera conciliación, en la que el Estado se despliega como imagen y realidad de la razón.» (*Filosofía del Derecho,* § 360; *Werke*, t. VIII, páginas 439 s.)

De nuevo, lo real y lo racional, la rosa en la cruz:

> «Lo que es real es racional, pero hay que saber distinguir lo que es efectivamente real. En la vida corriente todo es real, pero hay que distinguir entre el mundo que aparece y la realidad. Lo real tiene también una existencia externa; ésta nos ofrece lo arbitrario y lo fortuito, del mismo modo que en la naturaleza coinciden el árbol, la casa, la planta. La superficie de lo moral, la conducta de los hombres, deja mucho que desear, mucho en ella podría ser mejor. Cuando se conoce la sustancia, hay que ver a través de la superficie...; en la superficie se debaten, en tropel, las pasiones; no es aquí donde hay que buscar la realidad de la sustancia.» (*Historia de la filosofía*; *Werke*, t. XIV, p. 275.)

Y, a la inversa, por lo que se refiere a lo racional como real y en lo real:

> «La razón ha existido siempre, pero no siempre bajo una forma racional. Por tanto, el crítico puede empalmar todas y cada una de las formas de la conciencia teórica y práctica y desarrollar, partiendo de las formas *propias* de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber y su fin último.» (Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843.)

En Hegel encontramos también, en conexión con lo racional-real, una frase notable que recuerda exteriormente a una secta hermética: la frase de la rosa en la cruz. Esta frase aparece dos veces, la primera de ellas en el prólogo a la *Filosofía del Derecho*:

> «Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y alegrarse así de esta cruz, esta visión racional representa la conciliación con la realidad.» (*Werke*, t. VIII, p. 19.)

La segunda vez, este emblema barroco florece en la *Filosofía de la religión*:

> «Lo que determina el ideal puede existir, y no conocerse, sin embargo, que la idea existe, en realidad, porque sólo es considerada con la conciencia finita. Ya a través de esta corteza cabe llegar a conocer el meollo sustancial de la realidad, pero para ello se requiere un rudo trabajo; para cortar la rosa en la cruz del presente lo primero que hay que hacer es echarse a los hombros la cruz.» (*Werke*, t. XI, pp. 200 s.)

La cruz es, por tanto, el signo del presente, es decir, del presente poco satisfactorio que en cada momento tenemos ante nosotros, o la realidad mediada, de primeras, finitamente, en la etapa del entendimiento. La rosa es la razón («Aquí está la rosa, baila aquí»: así varía el prólogo a la *Filosofía del Derecho* la conocida sentencia: *Hic*

Rhodus, hic salta), o, lo que equivale, en Hegel, a lo mismo, «el meollo sustancial de la realidad».

Pero es necesario «echarse la cruz al hombro», si se quiere «cortar la rosa en la cruz del presente». Con lo cual viene a sumarse al significado de la realidad como algo poco satisfactorio, doloroso y finito, el otro significado, el de lo serio, lo duro, de la materia de un amargo trabajo, sin el que jamás puede alcanzarse el galardón. Claro está que es éste, precisamente, un motivo de la dialéctica o, dicho con mayor precisión, de lo negativo o diferenciador en el miembro intermedio de la dialéctica hegeliana, un elemento que forma también parte de la rosa de la razón y que es, en Hegel, algo así como la cruz misma en la razón. Y, por otra parte, cuando, como Hegel sigue diciendo en el pasaje de su *Filosofía de la religión* que citábamos, «la idea existe en realidad», aunque parezca que no existe porque «se la considera con la conciencia finita», en este caso la razón misma es ya toda la realidad, y el amargo trabajo del proceso en el solar del mundo resulta superfluo. Pues precisamente en la filosofía hegeliana aparece ya terminada la construcción del mundo, y el «desarrollo» vale sólo para la conciencia que trata de comprenderlo.

En estos puntos (la cruz en la rosa misma, la eterna realidad de la idea) coinciden, ciertamente, lo racional y lo real. Sin embargo, tampoco es posible borrar del mundo, del mundo del proceso trazado por el propio Hegel, la tensión entre la rosa y la cruz; pese a la rosa que se supone existir plenamente y metafísicamente desvanecida de la realidad. No cabe duda que el proceso y el contenido del proceso son una y la misma cosa, pero aquella clase de «realidad» que el propio Hegel llama «corteza», y en la que consiste la obstinada presencia, se distingue también en Hegel del meollo sustancial de la realidad. Hasta tal punto, que la sustancia del proceso rompe la corteza para salir a la luz y afirma de ese modo su razón. Por donde un «espíritu objetivo», por perfecto que se lo afirme, tiene por encima de él otro todavía más perfecto: el arte, la religión, la filosofía del «espíritu absoluto». Es, precisamente, en Hegel, el suelo en que puede florecer una rosa mucho más bella, mucho más misteriosa, mucho más luminosa que la que florece en la cruz del Estado; ya sea con o sin ramas de roble y espadas.

*

La verdadera fuga de naciones sale del «derecho político» interior, no del externo, de los cambios de la Constitución del Estado:

> «Con el transcurso del tiempo, todo pueblo tiene que someter su Constitución vigente a los cambios necesarios para ponerla cada vez más a tono con la verdadera. Su espíritu se descalza por sí mismo sus

zapatos de niño, y la constitución es la conciencia de lo que ese pueblo es en sí, la forma de la verdad, del saber acerca de sí mismo. Cuando el en sí, que la Constitución le presenta como verdadero, ya no es verdad, cuando son distintos su conciencia o el concepto y su realidad, el espíritu del pueblo se convierte en una esencia desgarrada y dividida. Pueden, entonces, ocurrir dos cosas: o que el pueblo rompa, con una explosión interior y más poderosa, este derecho que se empeña en seguir rigiendo, o que vaya modificando, tranquila y lentamente, el derecho, la ley vigentes, cuando dejan de corresponder a la verdadera costumbre, cuando el espíritu se sale ya de sus marcos. O bien que no tenga el entendimiento y la fuerza necesarios para ello, sino que siga ateniéndose a la ley superada, o que otro pueblo haya alcanzado una Constitución superior, haciéndose con ello un pueblo mejor, en cuyo caso aquél dejará de ser un pueblo y tendrá, necesariamente, que sucumbir ante éste.» («A propósito de la *República* de Platón»; *Werke*, t. XIV, pp. 276 s.)

XV. LA FILOSOFIA DEL ARTE

1. **El ser comienza aquí a ser para sí mismo, contemplando.** La vida más allá del trabajo se llama ocio. En él moran las musas, las primeras consoladoras del ser para sí del espíritu que ahora comienza en Hegel. La puerta al «espíritu absoluto» con que primero se encuentra quien retorna a los lares ostenta esta inscripción: belleza. Lo bello es la idea en el plano de la intuición, la aparición de la idea a través de un medio sensible (piedra, color, sonido, palabra), bajo la forma de un fenómeno limitado.

2. De este modo, Hegel concibe el arte de un modo mucho menos formal, mucho menos ilusorio también, que Kant e incluso que Schiller. Kant había definido el sentimiento de lo bello como una «complacencia desinteresada». Desinteresada en cuanto que no se refiere a un objeto real, sino única y exclusivamente a la forma de representación de un objeto. El objeto real se halla siempre en relación al interés del sujeto, y se alza ante él, insoslayable, el problema de si tiene o no una existencia objetiva, de si se le conoce o no objetivamente; pues bien, todo esto le tiene sin cuidado al artista, según Kant. Schiller, coincidiendo en gran parte con el filósofo de Könisberg, define la belleza como la «libertad en el fenómeno», lo que vale tanto como decir que el objeto bello es contemplado independientemente de las condiciones que en otros modos de manifestarse presenta. Se sale del marco de las relaciones reales del mundo para ser concebido estéticamente, como si no se hallase condicionado por nada, es decir, como si fuese absolutamente libre.

Esta consideración desinteresada lleva, en última instancia, a concebir la belleza de un modo puramente formal, como un juego, siquiera sea sujeto a leyes, de formas agradables, completamente indiferentes en cuanto al contenido representado. De este modo, el arte acaba convirtiéndose en una ilusión, sin contacto con el sujeto vivo existente y realmente interesado, sin posición alguna dentro del universo real. Quien concibe el arte de este modo puramente formal condena, especialmente, la representación en él de las tendencias del mundo; la «tendencia» es considerada, de antemano, como algo ajeno al arte, incompatible con él.

Es muy curioso y harto significativo que Hegel, tan amigo por lo demás de la desinteresada Minerva, no comparta el punto de vista formal ni el ilusorio; el arte no es, para él, un «como si» sustraído al

conocimiento. El pensador concreto, gobernado por la intuición y no solamente por la forma de ella, busca en la belleza, absolutamente, contenido de mundo e incluso un contenido especialmente pleno, desde un punto de vista específico. La «exaltación» por encima de las relaciones limitadas y condicionadas permanece, pero es una exaltación verdadera, en la que cambian el nivel y la perspectiva real, y no simplemente un juego. Es cierto que también en Hegel funciona el «ojo puro del universo», este órgano contemplativo de la belleza con que nos encontramos durante todo el período clasicista de Alemania, desde Winckelmann hasta Schopenhauer. Y tampoco en él se sale del plano contemplativo ni sacude su incapacidad para dejarse impresionar por la pintura de la miseria, ni siquiera por la música guerrera, en una palabra, por las «tendencias» de una voluntad y de un mundo situados fuera del sabático asueto del arte.

A pesar de ello, este ojo del universo no revela en Hegel ninguna clase de ilusiones, sino que muestra, como podríamos decir empleando la palabra aristotélica, «entelequias», es decir, la esencia de cada cosa que se revela en cada momento. Esto explica por qué en la *Estética* de Hegel se percibe esa respiración entrecortada; es una seriedad objetiva extraordinariamente distinta de los fuegos fatuos de la ilusión. Aquí, el objeto mismo, no su forma representativa, es tratado precisamente, empujado inmanentemente hasta el fin, tallado realistamente a golpes de cincel.

El arte vence, según Hegel, a la «impotencia de la naturaleza», cuyas formas son siempre imperfectas: es Fidias quien logra la perfección del cuerpo humano. El arte supera el caos que es la historia humana tal como acaece, sin que sea posible en ella tratar ningún carácter desde su centro mismo. Shakespeare traza figuras en todas las cuales resplandece, bien visible, el carácter. Sus personajes, elevados a la libertad de la tribuna, son todos ellos de una pieza, no fragmentarios, responden todos ellos, real y verdaderamente, a su carácter, y tienen el destino que les corresponde.

Por tanto, la estética profesada por Hegel no es una estética formal, sino de contenido; y es ahora cuando renace el sentido para comprender este algo material. La ciencia formal del arte se entrega a un análisis de la forma únicamente; la materia representada no cuenta para ella. Para esta estética, un cuadro se reduce a proporciones y composiciones de color, una obra musical a la forma en que se mueven y agrupan en ella los temas. Ambas obras de arte brillan, pues, desde el punto de vista de esta estética, por la carencia de importancia que tiene el contenido representado o expresado, por su indiferencia hacia él. Tal parece como si la pintura se redujera a los valores de las manchas de color, sin relación alguna con el objeto representado, o como si la música fuese un tapiz hecho de sonidos en

el que no palpitara una canción de amor, una pasión o una pastoral *sui generis.*

La estética atenta al contenido, por el contrario, para analizar y valorar las obras de arte, no se atiene exclusivamente a su forma (al modo como, en su tiempo, analizó Spitta a Bach o como Wölfflin ha analizado, con un criterio puramente externo, analítico-formal, el arte del Renacimiento y del barroco), sino que investiga y valora las obras de arte atendiendo, ante todo, al objeto, es decir, tomando como pauta su modo profundamente trabajado y exhaustivo de manifestarse. Y esto obedece más al sentido de Hegel que al de Kant, más al sentido de «la apariencia esencial a la esencia» que al sentido de «la desinteresada complacencia en las proporciones puras de la representación».

Es cierto que también la estética hegeliana se mantiene, como veíamos, en última instancia, ajena al mundo del interés, en un plano puramente contemplativo, dentro de los marcos del ocio. Ensalza la catarsis de los sentimientos volitivos en el llamado goce sobrepuesto a los deseos, que es, según ella, el que el arte debe procurar; en lo que la burguesía posterior llamará, con expresión tan intolerable como tergiversada, el «goce artístico». No obstante, para Hegel sigue habiendo un objeto en el arte; Hegel es el filósofo que, en conjunto, menos considera el arte como un asunto de ilusión. En él, no impera «la apariencia en general» (el juego, la ilusión), «sino aquel modo especial de aparición en que el arte da realidad a lo en sí mismo verdadero» (*Werke,* t. X[1], p. 12). La aparición de la idea deja aparecer algo, y si este algo es un ideal, tiene para Hegel una realidad específica, a saber, la que se concentra en y por la belleza. La *Estética* hegeliana ofrece una estructura sistemática de los ideales artísticos, pero «en armonía con su realidad exterior». Aspira, por tanto, a una estructura sistemática de los ideales artísticos, como cosas, hombres y actos acabadamente expresados y característicamente acabados.

3. La intuición de los sentidos se refiere a lo finito. Por tanto, la la idea vista a través de esta intuición sólo tiene, según Hegel, su terreno en las cosas finitas. No se halla ya embrollada en lo finito, como el derecho, la familia, la sociedad civil, el Estado, pero tampoco se ha desembarazado por entero de ello, no vuelve la mirada devotamente hacia lo infinito. La estética de Hegel ve un mundo resplandeciente, no la luz eterna; no es, por lo tanto, teológica. Esto la diferencia de la estética de Plotino, por lo demás afín, que es el primero que emplea el término de apariencia sensible de la idea. En estética, el maestro de Hegel fue, en efecto, Plotino, y no Platón, que despreciaba todo lo que fueran apariencias sensibles. Lo fue, tanto con su tesis de concepción de que «el ojo jamás habría llegado a ver el Sol si no fuese

también él algo solar», como con su afirmación de que «el cuerpo bello para los sentidos nace por el hecho de participar de la razón procedente de lo divino» (*Primera Enéada,* libro 6).

Lo que separa, sin embargo, a Hegel de Plotino es que su estética permanece esencialmente en el campo de la intuición sensible y, en consecuencia, no recibe su virtud de gracias trascendentes. A diferencia de la de Plotino, la estética de Hegel no es devota, no se desliza hacia lo religioso; su objeto no es una luminosidad eterna, sino un mundo penetrado de rayos luminosos, marcado por el signo del idealismo. La *Estética* de Hegel se divide en tres grandes partes dialécticas; las tres tratan de mirar al ojo mismo de la belleza, de leer de nuevo en él y ver condensado en él su mundo. La *primera parte* trata de la idea de la belleza artística en sí o acerca del ideal; la *segunda* del desarrollo del ideal hasta convertirse en las formas particulares de la belleza artística; la *tercera,* [1] **rica en ejemplos concretos, considera el *sistema de las artes una a una.***

Ya en la primera parte, a pesar de su habitual cerca-de-sí, alude a la materia que es posible captar. En cierto sentido, no muy amistoso verdaderamente, puesto que se trata de lo bello natural, no creado por el hombre. En tanto que no es resultado de un trabajo, Hegel lo presenta con rasgos pasablemente negativos; incluso aquí, él se sitúa al nivel del fuera-de-sí. Se ha terminado la exaltación del siglo XVIII ante la naturaleza. Sobre este punto Hegel tiene también un espíritu de campanario. Desde el punto de vista estético, lo bello natural le parece con frecuencia una simpleza, y todavía más a menudo se siente incómodo; el dios de las Bacantes que ronda a las puertas de la ciudad angustia el corazón de quien anda en busca de Apolo. Así, en torno a lo bello natural, pero también en torno a sí mismo, son vastas las regiones que Hegel considera más con la mirada de Jerónimo Bosch que con la de Rafael; y uno se sorprende al ver cómo lo feo no aparece más que en un hegeliano como Rosenkranz, y no en el maestro mismo, tratándose precisamente de una categoría estética que se distingue por su disonancia. Por otra parte, lo bello en la naturaleza no es tampoco en él, como en Novalis, algo simbólico en que se cifre lo que no aparece aún claro en la cultura. Lo único simbólico para Hegel es la arquitectura: en las obras de arte de la cultura, todo cristal, toda palma, toda figura de mujer aparece iluminado a sus ojos, mejor que cuando esos cuerpos ocupan su lugar en la naturaleza.

En la filosofía de la naturaleza, Hegel había dicho de las estrellas algo muy despectivo, por cierto, al decir de ellas que no eran más que una especie de «sarpullido de luz», «tan poco digno de admiración como si se diese en el hombre o como un enjambre de moscas» (*Werke,* t. VII[1], p. 92). En la *Estética* sólo admite lo bello natural,

que todavía en Kant es una medida y una meta estéticas, como un acercamiento a lo bello artístico o como su etapa previa, como algo que, de por sí, es necesariamente defectuoso. En este punto, Hegel casi da la razón a su amigo Solger, quien llegaba hasta el extremo de decir: así como el Derecho natural es una quimera, ya que el derecho sólo se da dentro del Estado, creado por la conciencia, tampoco puede afirmarse que exista nada naturalmente bello.

En este punto Hegel se separa resueltamente de Schelling, para quien la naturaleza, no ciertamente tal y como existe, sino la considerada como perfecta, la «naturaleza en Dios», constituye el modelo estético. Hegel no habla para nada de esto, ni se le ocurre pensar en ello. El arte hegeliano forma parte del ser para sí; esta estética sólo dirige una mirada desdeñosa, por encima del hombro, a las manifestaciones indirectas de lo bello que se ofrecen en el ser fuera de sí de la naturaleza.

De aquí que la *segunda parte* de la *Estética* de Hegel, la que se refiere a las formas específicas o a los *conceptos fundamentales sistemáticos* de la belleza, se consagre exclusivamente a lo bello en el arte. Estos conceptos fundamentales son los de lo «simbólico», lo «clásico» y lo «romántico». En lo simbólico predomina la materia (entendida siempre como material y no como el objeto) sobre la forma: la idea aparece aquí latente y pugnando por manifestarse, pero sólo como vislumbre se presenta en la intuición. En lo clásico, se equilibran la materia y la forma, y en lo romántico prevalece la forma (que aquí equivale siempre al espíritu) sobre la materia, lo que hace que la idea se abra paso por doquier y triunfe sobre la materia, como en las catedrales góticas. Ya el mismo ejemplo del gótico revela que lo romántico, en Hegel, no se limita, ni mucho menos, a la corriente literaria conocida en su tiempo con este nombre, sino que se refiere, esencialmente, a la cultura ideal de la Edad Media (aun cuando vista a través del afán espiritual de los románticos).

Más aún, el que la materia se acalle con la forma representa, para Hegel, el más vigoroso ser para sí del espíritu en general. De aquí la siguiente definición: «El verdadero *contenido* de lo romántico es la absoluta interioridad, y la *forma* que a ello corresponde la de la subjetividad espiritual, en cuanto captación de su independencia y libertad.» (*Werke*, t. X^2, pp. 122 s.) Bajo la forma así modelada, Hegel admite, pues, la interioridad, de la que no había que hablarle como cordial efusión político-moral: en la obra de arte (como más tarde en la comunidad cristiana) deja de ser, para él, una «pura interioridad». Cuando la subjetividad resplandece en las imágenes de la Virgen o en la plétora espiritual de las catedrales góticas, responde al incipiente Yo que se manifiesta en sí mismo.

La *tercera parte* de la *Estética*, que es el sistema de las distintas

artes, entra de lleno en las formas concretas de la aparición bella. En estas páginas de su obra resplandece como nunca la gran fuerza intuitiva de Hegel. El mismo filósofo que, en la *Lógica*, va siguiendo con gran tenacidad y con pálido color la vida de sombras de los conceptos, se presenta en su *Estética* con la más concreta y plástica experiencia artística, como si en ella se desposara con este contenido. No habla aquí un pensador sensible también a las imágenes, a las estatuas, a las representaciones teatrales; no habla *sobre* el arte desde la butaca del espectador o sentado cómodamente en su canapé. Es, casi, un pintor, un escultor, un autor dramático que hablara como tal, entre sus iguales, *de lleno dentro del mundo de arte*, viviendo plenamente en él. Hegel habla su lenguaje, habla de arte en el medio mismo del concepto, pero, bien entendido, del arte como *manifestación*, no como concepto.

El hecho de que la obra de arte sea una apariencia sensible es, para Hegel, tan importante como la idea específica que en ella aparece. Cualquier separación de estos dos momentos convierte a uno y otro en una simple exterioridad:

> «Pues la obra de arte no debe tener un contenido en su generalidad como tal, sino presentar a la intuición esta generalidad sencillamente individualizada, aislada sensiblemente ante la intuición. Si la obra de arte no surge de este principio, sino que presenta la generalidad con el fin de una enseñanza abstracta, la imagen, lo sensible, no pasará de ser un adorno puramente externo y superfluo, y la obra de arte quedará frustrada en sí misma, será una obra de arte en la que no se entrelazarán orgánicamente la forma y el contenido.» (*Werke*, t. X[1], p. 68.)

Ahora bien, el *sistema de las distintas artes* empuja, en Hegel, presuponiendo este carácter sensible, a un contenido cada vez más espiritual del estético ser para sí. Va desde la obra de arte encuadrada dentro del espacio (arquitectura, escultura, pintura), pasando por la que se mueve en el tiempo (la música) hasta el *opus magnum* que todo lo condensa y resume (la poesía).

En la arquitectura *predominan* todavía la materia, la gravedad, la piedra, sobre la forma, que no hace, aquí, más que insinuarse; por eso este arte es radicalmente (arte egipcio) simbólico. En la escultura se advierte ya el *equilibrio* entre la materia y las ideas expresadas en ella; por eso este arte es radicalmente (arte griego) clásico. En la pintura empieza a *volatilizarse* ya claramente lo material: el espacio se reduce a superficie y la materia sólo aparece ya como color puesto, como la «apariencia mágica del colorido».

La pintura se halla ya, por tanto, en el campo fronterizo de lo romántico, va traduciendo ya la gravedad en luz y los objetos modelados por medio del color en figuras de luz.

Finalmente, la música (el único arte al que no se sentía unido por estrechos vínculos Hegel, aunque su objetividad le asignaba el segundo puesto en su sistema) llega a hacer que la forma espiritual o el alma que teje en sí misma *absorba* totalmente la materia. Por eso este arte es, no sólo radicalmente, sino en todas sus manifestaciones, un arte romántico, el arte que «lleva al extremo la subjetividad, tanto hacia el interior como hacia el exterior». La dispersión del material, desde la piedra hasta la partícula de color de la pintura, queda aquí totalmente cancelada, y con ella la espacialidad; la materia, aquí, tiembla, y «el resultado de este temblor vibratorio es el sonido, el material de la música». El sonido mismo es «lo sensible puesto de un modo negativo», por donde la música representa un algo negativo de diferencia frente al relativo ser en sí de las artes espaciales, el «punto de transición» dialéctico al arte de la palabra.

El día entre las artes, el día como síntesis de todas las artes, es, por tanto, sola y exclusivamente, la poesía. En ella el material sonoro *se articula* en la palabra:

> «El arte poético es el arte general del espíritu liberado en sí, no vinculado ya al material exteriormente sensible y que sólo se derrama en el espacio interior y en el tiempo inferior de las representaciones y las sensaciones.» (*Werke*, t. X[1], p. 115.)

4. Como se ve, la *Estética* hegeliana se orienta, esencialmente, hacia la poesía, mientras que para Winckelmann la primacía la llevaban las artes plásticas y en Schopenhauer la llevará la música. Todas las demás artes hablan, por decirlo así, una lengua todavía pesada, se halla adherida a ellas demasiada materia. Sólo la palabra rompe esta corteza; la apariencia del espíritu se torna en ella entendible y racional, la forma triunfa en ella sobre la materia. Por eso la poesía es el arte romántico más puro, o, mejor dicho, lo sería si, además, no se hubiese librado de las relaciones de forma-materia: de las relaciones entre lo simbólico, lo clásico y lo romántico. Pudo hacerlo, en efecto, tanto mejor cuanto que las demás artes traspasan, en su sucesión histórica, los límites de los conceptos fundamentales.

Es que las demás artes se hallan gobernadas por estos conceptos fundamentales sólo radicalmente, en cuanto a su esencia en sí, pero no en su trayectoria histórica. **Hegel no tiene más remedio que admitir que existen «ramificaciones» de la arquitectura, de la escultura, de la pintura, que no se corresponden con los conceptos básicos que le son asignados.** Así, no existe, en modo alguno, solamente arquitectura simbólica (las pirámides), ni existe, en modo alguno, una escultura solamente clásica, sino que existe también la escultura simbólica del Egipto y la escultura romántica de la Edad Media, como no existen solamente, en modo alguno, la pintura y la

música románticas, sino también la pintura clásica del Renacimiento. Pero, dice Hegel (no sin cierta perplejidad, por lo demás, y sin la dificultad con que aquí tropiezan las grandes épocas de un arte, en relación con su indicado y también supuesto concepto fundamental y esencial) que

> «estas desviaciones sólo eran, en parte, intentos preparatorios de comienzos inferiores, o bien revelaban la extralimitación inicial de un arte en que éste adoptó un contenido y un tratamiento del material que estarían reservados para su desarrollo pleno a un arte ulterior» (*Werke*, t. X³, p. 230).

La poesía es el único arte que goza de libertad frente a las formas artísticas; de aquí que haya una poesía pictórica, que es la epopeya, una poesía musical, que es la lírica, y una poesía que representa la unidad de las dos anteriores y que, al mismo tiempo, apunta ya hacia un plano superior (el de la religión): el drama. El drama revela, como comedia, la subjetividad (la particularidad) simplemente hinchada que, precisamente por ello, lo destruye todo a través de sí y en sí; su efecto es la risa. Como tragedia, el drama revela la subjetividad plena de contenido, que obra como debe obrar, con un «*pathos* necesariamente lleno de colisiones». Su efecto es, por tanto, no el temor, ni siquiera la compasión, como dice Aristóteles, sino el asombro.

«Es el honor de los grandes caracteres el aparecer culpables.» Es cierto que, al mismo tiempo y como apologista del «espíritu objetivo», Hegel reconoce a las potencias universales el honor, más alto aún, de llevar a la ruina a los hombres heroico-trágicos cuando chocan con ellos. A menos que no choquen entre sí los individuos y las potencias universales, sino unas potencias universales con otras, como ocurre en la *Antígona* de Sófocles. La antigua comunidad de la sangre, viva en Antígona, se estrella, en esta tragedia, contra la nueva comunidad del Estado, representada por el rey Creón. Ante este conflicto, también Hegel, intuyendo la fuerza del matriarcado, se torna ambivalente; o, mejor dicho, su teoría de la tragedia da a Antígona, pero también a Creón, el derecho de perecer. Por el contrario, en el mundo moderno, por ejemplo en el *Tasso* de Goethe,

> «el derecho de la vida ideal, que Tasso afirmaba, en conflicto con la realidad, con las conveniencias, con el decoro, sólo obtiene reconocimiento principalmente, de un modo puramente subjetivo, en el espectador.» (*Werke*, t. X³, p. 539).

Frente a él retiene lo sustancial para sí el orden general, representado aquí por la princesa y por Antonio, el secretario de Estado.

Por tanto, por muy dialécticamente que sondee Hegel la tragedia, que ha sido siempre la más dialéctica de todas las artes (sólo la forma

de las sonatas de Beethoven, con sus dos temas contrapuestos, la parte de ejecución y la repetición del primer tema, puede compararse con la tragedia, en lo que a la forma dialéctica se refiere), la tragedia tiene, en Hegel, un final silencioso: desemboca en la «reconciliación con la eterna justicia». Del mismo modo que la belleza en general desemboca en la «presencia y reconciliación de lo absoluto en lo sensible». **No obstante, al final de toda esta trágica paz de la cultura y de Dios, la comedia recupera de nuevo en Hegel todo su derecho dialéctico disolvente y profundamente transformador. En ninguna otra época se da todavía la reconciliación trágica, a no ser en la disolución, extrañamente serena, de esa manifestación suya que llamamos humor.**

5. ¿Para quién y a partir de qué se habla cuando se intenta hablar de arte? En la mayor parte de los casos, se elige como punto de partida a los *espectadores*; forzosamente, puesto que entre ellos se encuentra quien ha de reflexionar acerca de lo que sucede allí. Este es un sujeto «sensible»; si, además, comprende su sensibilidad receptiva, es un conocedor, un crítico, un pensador de arte desde el patio de butacas. Hay también críticos que son artistas frustrados, pero éstos son los peores. Muchísimo más raro es el caso de que el arte se piense por el artista mismo, partiendo de la propia *producción*. Para esto es menester una manera, fraternalmente afín al artista, que sólo se encuentra en el arte y que puede darse sólo en caso de propia productividad.

Ahora bien, Hegel era, de una parte, un afanoso espectador, y como tal permanecía al margen, disfrutando. Con más placer que nunca, allí donde la obra de arte le era ajena y le atraía con sus encantos; así, por ejemplo, le entusiasmaban las voces italianas y las arias de Rossini. Pero cuando habla de filosofía del arte es de otro modo, del modo que cuadra al tema. Un modo tan raro entre los que tratan del arte que apenas si lo llegamos a notar, de vez en cuando, en un Winckelmann; por eso nos dice: «La descripción del *Apolo* me impondrá casi casi el esfuerzo que se requiere para componer un poema épico.» Pero tampoco aquí se quiere significar más que el esfuerzo afín, no el poema épico en un medio nuevo, en el medio estético. El modo productivo de este medio sólo lo comparten con Hegel, entre los modernos, Schelling y Schopenhauer: es el único que tiene razón de ser en una estética filosófica. No tiene, evidentemente, nada que ver con los llamados filósofos-poetas, es decir, con esos talentos intermedios que no son ni lo uno ni lo otro.

El talento filosófico, es decir, la técnica, no es nunca el del arte; la agudeza y profundidad del pensar, la cohesión a fondo, la relación central con la esencia de las cosas, son todas dotes filosóficamente

autóctonas. Pero es precisamente Hegel quien demuestra —y más concentradamente que en ninguna de sus obras en la *Estética*— que existe y florece una raíz común, plasmadora, entre el arte y la filosofía. Hegel maneja y esclarece en el medio del concepto el mismo contenido objetivo que anima y ocupa al artista.

Y esta afinidad es también la razón de por qué los problemas de forma aparecen aquí pensados[2], lo más alejado que pueda imaginarse, de la estética formal. En efecto, ésta es la autosatisfacción del conocedor receptivo, y no el alfa y el omega de los sujetos a quienes un Dios ha dado el encargo de decir lo que sufren.

Hegel parte precisamente del contenido para pensar la ideología en que se mueve la época del arte de que se trata, e incluso el mensaje social que transmite (el de la *polis* en el arte griego, el de la caballería y la comunidad religiosa en el arte de la Edad Media). Y también partiendo del contenido aparece cada mitología como la base del arte correspondiente (la lucha de los dioses ctónicos y los dioses olímpicos en Grecia, la Virgen y la historia de la redención de Cristo); no ha existido arte sin una base mitológica, ni existirá nunca, tampoco, un arte sin fe. Todo lo cual no podía verse sino a base de la poderosa colegialidad con el artista, conseguida por Hegel más minuciosamente que por nadie, aunque no fuese él el único que la consiguió.

El punto de partida del simple conocedor elevado a categoría absoluta **(y no el del *artista*, el que se compromete lo más precisamente posible en la articulación del contenido)** no ha producido nunca más que una estética formal, una estética vacía precisamente del objeto y de la correlación de los significados estéticos, en la que toda belleza queda reducida a las «complacientes proto-relaciones de lo múltiple». La expresión es de Herbart, el mediocre adversario de Hegel; esta mediocridad discurre totalmente disfrazada, sin conocer a su seco fundador, hasta desembocar en el más moderno formalismo. En esa estética antiexpresionista que es, por tanto, la negación de todo contenido y que tiene por lema: «Todo sin sentido».

Es posible que las artes surgieran todas al mismo tiempo, pero unas se desarrollaron antes y otras después. También se revela entre ellas un orden de sucesión según la fuerza de penetración con que expresa cada una lo suyo, aunque a la postre todas digan lo mismo. Hegel ordena sus musas, muy claramente, con arreglo a un *rango*, que obedece, a su vez, al contenido simbólico, clásico y romántico y a su mundo respectivo. Y como la arquitectura, por la espesa envoltura de piedra que la cubre, es para Hegel un arte esencialmente simbólico, aun la no egipcia, tiene que ser, necesariamente, en él, el arte que podemos llamar inicial. Por el contrario, dada la supremacía del contenido-mensaje sobre el medio material, la poesía tenía que

aparecer en el otro extremo, en el punto más alto, y entre una y otra aparecen situadas las demás artes.

Así desarrolla Hegel la *clasificación de las artes*, no como el corro de las musas, sino en rigurosa clasificación jerárquica. Cabría preguntar, ciertamente, si las artes pueden separarse, en general, de un modo tan neto, precisamente en lo que a su contenido se refiere. Con las piedras se construye, con los colores se pinta, con las palabras se hace poesía, pero la época se encarga, sin embargo, de unir obras de tan diversa creación. Los monumentos, las pinturas, las poesías orientales, antiguas o medievales, se hallan más unidas o son más afines entre sí que, por ejemplo, una pirámide egipcia y una catedral gótica, que un fresco de Polignoto y otro del Giotto, que un drama de Sófocles y otros de Shakespeare. ¿Acaso los grupos generales formados por la arquitectura, la escultura, la pintura, la música y la poesía no aparecen interrumpidos diversamente por cortes históricos? Además, aunque los grupos sean, a pesar de todo, sostenibles a base de la amplia comunidad de materiales y de técnica, ¿no se halla condicionado precisamente por el clasicismo el orden jerárquico que Hegel establece entre ellos?

Era un rasgo propio de la época de Hegel la tendencia a aislar de nuevo, museográficamente, el arte de las imágenes y de las figuras, independizado desde el Renacimiento. ¿Acaso las grandes construcciones no han subordinado, por ello mismo, la pintura al muro, la escultura a la hornacina, la pintura y la escultura a la arquitectura, en vez de colocarlas por encima de ella? Más aún, hubo incluso épocas en que la arquitectura se consideraba, sencillamente, como el supremo arte, ya que servía de morada terrenal a Dios y tenía por canon la imitación de la morada celestial (tomando por modelo el Panteón, el templo salomónico y hasta la celestial Jerusalén).

De este modo, la jerarquía de las artes, mirando a los tiempos de grandeza de la arquitectura, habría ofrecido con seguridad otro ápice que el hegeliano. Y si este ápice cuadra a los tiempos modernos, con su pintura y su escultura emancipadas de la arquitectura, en cambio esta época moderna viene a inscribir, a su vez, otras dificultades propias en el tablero de las artes. La *música*, con sus efectos tan perturbadores, es como un sublime hijo lleno de problemas en el cuadro de la disposición estética. La música no sólo provoca conflictos de rango, como la arquitectura, sino que se interpone ante la general y tradicional clasificación de las artes en artes plásticas y artes discursivas. Se interpone ante ella ya por el mero hecho de su existencia, puesto que la música no es ninguna de las dos cosas. Pfitzner dijo en cierta ocasión que la historia de las formas musicales era la historia de la perplejidad crónica en cuanto al modo de clasificar el material de la inspiración; claro está que esto es una

tontería en lo que a las formas musicales (canon, fuga, sonata) se refiere, en cuanto que toda sólida inspiración encuentra su cauce adecuado en su forma de desarrollo musical, pero no cabe duda que la música plantea esa perplejidad crónica de que habla Pfitzner al *sistema de las artes*. No tiene, evidentemente, encaje en el sistema tradicional; la música polifónica es la más reciente de todas las artes, reacia a entrar tanto en el grupo visible como en el inteligible. Por eso los estéticos sistemáticos, desde Herder, Kant y Schiller, se abstienen de clasificarla, considerándola como un «juego de sensaciones», y los románticos, principalmente Schopenhauer, la consideran, por el contrario, como el arte supremo, más aún, como el arte incomparablemente superior a todos los demás; lo cual no es, en rigor, más que aquella perplejidad metodológica de clasificación, vista del otro lado. En un caso se deja a la música a la puerta o en el puente que conduce a la ciudadela del arte; en el otro caso [3], **en Schopenhauer, la música es el encantamiento central en el corazón mismo de la ciudadela, puesto que, a los fenómenos a los que se reducen las otras artes, ella añade la cosa en sí.**

Ahora bien, Hegel se esfuerza, sin embargo, en homogeneizar una materia tan poco propicia como ésta, y parte, para ello, de una relación entre la materia y la forma que es la más afín a la pintura y la poesía. De este modo presenta la música, en cuanto al material, como nacida de la pintura, de la materia convertida en partícula que de pronto comienza a vibrar y que «en su nacimiento y existencia desaparece de nuevo por sí misma». Dialécticamente, la música brota de las artes plásticas en conjunto como «cancelación, no «solamente de una de las dimensiones del espacio (como la pintura), sino de la espacialidad total». Concebida como esta negación, la música precede a la poesía y, sobre todo, a la lírica, cuya base subjetiva representa la música en el vacío:

> «Para la expresión musical sólo se presta lo interior totalmente privado de objeto, la subjetividad abstracta como tal. Este es nuestro Yo totalmente vacío, el Yo sin más contenido que ése. La misión fundamental de la música consistirá, por tanto, en hacer que resuene en ella, no la objetividad misma, sino, por el contrario, el modo como se mueve en sí mismo el más íntimo yo, según su subjetividad y su lado ideal.» (*Werke*, t. X³, p. 129.)

Incluso en estas palabras se percibe claramente el desasosiego que la música produce a la disposición de las artes, sobre todo a una disposición que pretende establecer un orden necesario de sucesión entre los distintos miembros armónicamente enlazados; la misión de un arte como vacío y carente de objeto cuadra mal con una estética como la de Hegel, tan resueltamente apoyada sobre el contenido. Este

carácter aéreo hacía que la música, en el sistema hegeliano de las artes, pudiera desplazarse de su sitio tan fácilmente; con lo cual cambian los valores de la misma jerarquía en su conjunto. El hegeliano Weisse, por ejemplo, no colocaba la música debajo de la cúspide, aunque cerca de ella, sino en el comienzo mismo, como la fuente de que manan las artes plásticas primero y luego las artes discursivas. Esta modificada serie de valores se forma, incluso, ateniéndose fielmente al esquema de la tríada dialéctica hegeliana. Así, el hegeliano Weisse enseña que la belleza, en el mundo de los sonidos, carece todavía de forma, que en las formas plásticas naturales se despliega diversamente, y que en la poesía esta diversidad se ve encuadrada por la unidad concreta del pensamiento.

Por tanto, la música es desglosada aquí de la poesía y coordinada con las artes plásticas y su «naturaleza»; con lo que, indudablemente, va unido el irremediable recuerdo de la antigua armonía de las esferas o de la teoría musical de la Edad Media, con su orientación astronómica. Véase, pues, de cuán distinto modo puede ordenarse la jerarquía de las artes desde el punto de vista de su creciente forma-contenido, con cuánta libertad de movimiento se agrupan las musas en torno a su Apolo.

Es cierto que la separación de la estética musical de la arquitectura, tal como Hegel la lleva a cabo, responde a la realidad musical desde hace varios siglos. Y es muy plausible la separación que ello implica de la misma arquitectura cósmica, si cabe decirlo así, con respecto a la teoría musical orientada astronómicamente, tal como se extiende desde el mito de la armonía de las esferas hasta Kepler, e incluso hasta Schelling. Esta separación responde a la ausencia casi total de música en la naturaleza, a diferencia de las bellezas naturales pictóricas y tectónicas.

Lo que ya no es tan comprensible es la sumisión hegeliana de la música a la poesía, sobre todo si se tiene en cuenta la música instrumental. Esta sumisión o, mejor dicho, coordinación, puede aceptarse tratándose de las formas musicales *lied*, oratorio y ópera, y aun en este caso solamente porque el oratorio y el problema ópera permiten utilizar la voz humana como instrumento (desgraciadamente, con resultados a veces ridículos). Es decir, no porque la música, en la poesía de la ópera, a la que se da el nombre de *libretto*, desate la lengua de los cantantes; tampoco el llamado drama musical alcanza, como es sabido, esta finalidad. Hasta en un texto tan cortado a la medida de la música de Beethoven como el *Fidelio* y tal vez aquí de un modo más penetrante y más profundo que en ningún otro caso, se ve cómo la música es la única que crea el ámbito para la acción, los conflictos, las soluciones y los arquetipos de ella; la acción vista y hablada limítase a señalar con el dedo a la acción libre y sin nombre de la música. Hay

en la música un algo abierto que va superándose a sí mismo, a lo que no ha llegado aún ninguna poesía, como no sea aquella que la música, posiblemente, desarrolla de su propio seno. Y el carácter abierto de este arte demuestra, al mismo tiempo, y de un modo especialmente penetrante, que tampoco en lo que atañe a la relación de contenido de las demás artes ha llegado aún la noche de todos los días.

Pero consignadas estas reservas, hay que decir que Hegel tuvo razón al desarrollar jerárquicamente el sistema de las diversas artes. Aunque la ordenación es aún dudosa; aunque la emancipación de la pintura y la escultura con respecto a la arquitectura no sea tan absoluta como él la presenta; aunque la música no desemboque en la poesía, en la que es definible hasta ahora, o posea su articulado objeto-contenido.

Hegel nos ofrece una *estética del contenido*: tal es la ventaja que surge de por sí, como respuesta filosófica al eros artístico y a sus asuntos. Y esta ventaja queda en pie, por muy fuerte que sea la conciencia de que las obras de arte son nítidas o luminosas promesas, es decir, de que si nos fijamos bien en su contenido, no han llegado aún a la meta. A la meta del real ser para sí, que es el contenido límite en la propia estética hegeliana.

6. La Belleza adquiere en Hegel una plasmación bastante mayor que el Estado. Sus características esenciales brotan del trabajo y «se entrelazan en una corona». Con un sentimiento de cosecha, al cabo de una época literariamente grande, en una vida de ocio civil y de elevada cultura. Pero es, sobre todo, el «ojo puro del universo» el que en la *Estética* hegeliana plasma, al final, este arte. No en el año 1830, como la filosofía de la historia y la del derecho, sino allá en una dichosa meta de reconciliación, como si ya existiera precisamente en la realidad de lo bello, no en su ilusión.

Llevado por la contemplación («el ser es espantoso, el ver nos hace bienaventurados»), también Schopenhauer, el antípoda, nos enseñó que el arte había llegado por doquier a la meta. Hegel, el pensador dialéctico, no lo afirma, ciertamente, de un modo tan absoluto, pero también para él es la belleza un panteón terrenal, perfecto de por sí. La Poesía, la divina imagen dotada de habla, aparece en el centro, como un sol de esencial intuición. Es verdad que el arte jamás aparece en Hegel como una contemplación desinteresada, referida a la pura forma de representación de sus objetos, pero sí se alza, al final, como un contenido de cumplimiento en que el hombre que lo contempla no necesita, durante esta contemplación, inquietarse por ninguna clase de intereses.

Tal es la *polis* que Hegel descubre en el arte, una maravillosa Atenas de todos los tiempos y de todas las zonas. Una salvación

salvada, en la que lo simbólico, lo clásico y lo romántico se abrazan y son comprendidos por igual como diversas manifestaciones de la cultura a la que se somete la barbarie. Las interrogaciones siguen su curso; Hegel no llega al punto final de su camino con la belleza; en el templo es adorada la imagen de los dioses que procede, como tal, de la religión, no de la poesía. Pero el arte, en Hegel, no marcha indefinidamente por su propia vía, como «luz auroral», en el sentido de Schiller (a pesar de la desinteresada contemplación): «Lo que ahora sentimos como belleza nos saldrá al paso un día como la verdad.» Este «un día», este indeterminado futuro, no aparece eliminado nunca, por principio, en la filosofía hegeliana, ni siquiera en aquellos ideales de perfección con los que coordina lo bello. [4]

Se reconoce así en las soluciones del arte, gracias a la dialéctica, un algo lleno de esperanza, pero no de tal modo que por la belleza y dentro de ella mueva y conmueva a quien la contempla. Es precisamente esta esperanza la que se traspasa a la religión, que inyecta conciliación a ese ser tan impaciente y hasta indecoroso. Una reconciliación, ciertamente, en la que el hombre mismo recibe satisfacción y no, como en la tragedia, las potencias universales.

La paz del arte es, en Hegel, la *complacencia* en el ser para sí, la paz en la religión, la *devoción* puesta en ese mismo ser:

> «Este paso de avance del arte a la religión puede expresarse diciendo que el arte sólo es, para la conciencia religiosa, uno de los lados. En efecto, si la obra de arte coloca ante nosotros la verdad, el espíritu, como objeto, de un modo sensible, captando esta forma de lo absoluto como la adecuada, la religión añade a ello la devoción de lo interior ante el objeto absoluto.» (*Werke*, t. X[1], p. 135.)

Esta devoción es, para Hegel, algo más que el arte; y, realmente, la religión, en cuanto que predicaba el apartamiento de los goces de los sentidos, era no pocas veces un movimiento iconoclasta, un movimiento que partía desde dentro y ascendía hacia lo alto. Y un movimiento iconoclasta desde abajo, para prosperar tan bien, para sentirse tan lleno de su esencia como las imágenes del arte, este movimiento que devora el arte a la par que lo afirma, no tiene su lugar, lógicamente, en la actitud mantenida. El concepto hegeliano del arte no es el más adecuado para ello, pues aunque no pretende ser nunca opio, sino que aspira a ser siempre «despliegue de la verdad», se circunscribe demasiado beatamente en su esfera idealista.

Dentro de esta esfera, la intuición de los sentidos no tiene más remedio que atenerse a la plétora del mundo de la belleza. En este punto, como hemos visto, Hegel es más paganamente griego que su maestro Plotino, y no digamos que Platón, que odiaba el arte y cuanto fuese manifestación y no esencia; para Hegel el arte es, como

para Plotino, lo espiritual que trasparece en la imagen de los sentidos, pero en Hegel permanece como algo inmanente, un algo que se desliza y dispersa, al final, hacia la luz eterna. Plotino exhorta: «Pues, cuando se contempla la belleza corporal, no hay que querer perderse en ella, sino, conscientes de que esa belleza sólo nos revela imágenes, huellas y sombras, huir hacia aquello que proyecta aquí su imagen.» Y recuerda, a este propósito, como modelo a Ulises, «quien huyó de la encantadora Circe o de Calipso, sin dejarse captar por sus encantos, aunque su ojo se recreaba en la contemplación placentera y sabía disfrutar plenamente de la belleza sensible» (*Primera Enéada*, libro 6).

Hegel no considera jamás el ojo estéticamente abierto como la transición hacia el ojo místicamente cerrado, para contemplar así, por vez primera, la idea verdadera de lo bello, que vaga sobre el sagrado suelo, bañada por una luz superior, ajena al mundo. Es cierto que la belleza de Hegel pretende ser, en el plano de la intuición, lo mismo que es la santidad en el plano de la representación (y la verdad plena en el plano del espíritu convertido en concepto). Sin embargo, esta belleza prefiere ser Narciso, abarcando la imagen refleja de sí mismo en el lago de la intuición, y no Ulises, dominado por el instinto de la huida y el sentido de la patria.

Y si la belleza, en Hegel, acaba trocándose, como todo, en la forma que la sigue inmediatamente, o sea en la forma religiosa, antes de ello es algo plasmado y fijo que no se desliza ni es lo sagrado a bajo precio, secularizado. El punto de apoyo sustancial de la belleza es, en la teoría hegeliana, como lo es para todos los artistas, la trabazón intuitiva del universo, lo infinito en estos límites plásticos como formas; el arte es lo absolutamente a tono con el universo, aun allí donde es, como en todas sus importantes manifestaciones, algo cristalino y transparente. La estética de contenido de Hegel es una estética de contenido secular, aunque dorado, como el sol dora las nubes o las ciñe de un nimbo de luz.

Sólo la música no entra en esta consideración, pues según Hegel carece de objeto en el que reverberaría la luz de la idea. Por ello, precisamente, la expresión musical tiene que ser aquí una expresión de lo vacío, de lo interior completamente privado de objeto, de la subjetividad abstracta; la música, en Hegel, no trasciende del bien sonar; por eso nuestro filósofo ensalza, sobre todo, a Palestrina, a Durante, a Lotti, a Pergolese, a Gluck, a Haydn y a Mozart (el nombre de Beethoven no aparece). La serie homogénea y homogeneizada de las artes no debe romperse tampoco para dar entrada en ella a la música carente de objeto; este intruso es, aquí, simplemente el preludio de la poesía, y no, por ejemplo, como en San Agustín, un *praeludium vitae aeternae* o de otra discontinuidad cualquiera.

Por tanto, el criterio hegeliano de la belleza es siempre y por doquier un criterio inmanente que corresponde al espíritu innato de lo bello; el arte es el resplandor de la idea en el trasluciente fenómeno. Ajustándose por entero al sentido antiguo, referido a Goethe, con que califica Schiller, en el ensayo *Sobre la poesía ingenua y la sentimental*, al realista en el arte, el concepto hegeliano del arte es el de la ampliación del universo, sin trascender de él. [5] Ni quedarían tampoco incluidos en él aunque la aparición inmanente se despojase de su resplandor luciferino, como en Hegel, y mucho menos en cualquier otro sentido luciferino distinto del resplandor. En cambio, la teoría hegeliana de la inmanencia en el arte es aplicable de un modo tanto más grandioso a los griegos (menos a la tragedia), al Renacimiento (menos a Miguel Angel), a la poesía clásica alemana y al reino de Goethe (menos a las entelequias fronterizas de su última época).

7. Al llegar a un punto sorprendente, se quiebra la mirada terrenal il de Hegel, sin convertirse por ello en una mirada clerical. La ruptura se produce, ciertamente, al llegar al arte cristiano, pero de un modo absolutamente alegre, pues el nombre que esta ruptura ostenta es el de *humorismo*. Hegel le asigna, guiado por lo cómico, el lugar que figura a la cabeza, que es siempre, en él, el más depurado, el verdadero.

No es el «humorismo subjetivo» el que la caracteriza así, ni el de Jean Paul ni el de Sterne, a quien Hegel tenía aún en más alta estima. Tampoco se refiere Hegel, ni mucho menos, a la ironía de los románticos, sobre todo bajo la forma sencillamente trastornadora, fríamente ingeniosa, que le diera Federico Schlegel. Hegel no gusta de ninguna de ambas subjetividades, ni de «las idas y venidas del humorismo que se vale de cualquier contenido para hacer brillar sobre él su ingenio subjetivo», ni del «irónico virtuosismo que sólo ve en todo una criatura carente de esencia a la que no se considera obligado el libre creador, que se sabe desembarazado de todo, desde el momento en que puede destruirlo lo mismo que crearlo».

Pero estas reacciones nacen de la suprema veneración en que se tiene al mismo humorismo, del deseo de mantener este licor libre de mezclas que lo desvirtúen y falseen. También el simple «humorismo subjetivo» (el «más abigarrado revoltijo de objetos», la «mezcla barroca de los elementos objetivamente más alejados unos de otros») deja inmediatamente, para Hegel, de ser algo puramente interior y, por tanto, algo puramente exterior, allí donde, como ocurre en Sterne, tal como él lo ve, este humorismo alumbra un elemento objetivamente liberador, una luz de profunda conexión. Por eso Hegel registra este humorismo como

> «algo que va avanzando paso a paso, de un modo ligero, sin darse

importancia, sin pretensión alguna y que, en su insignificancia, hace brotar precisamente [!] el más alto concepto de lo profundo, y por tratarse cabalmente de detalles que brotan sin orden y como en torbellino, la conexión interior tiene que ser tanto más profunda y hace surgir en los detalles, como tales, las chispas del espíritu» (*Werke*, t. X², p. 228).

Igualmente coloca Hegel, en lugar de la simple «ironía subjetiva», una ironía objetiva, que se manifiesta, concretamente, en el propio método dialéctico; esta «ironía objetiva» era la que él, por oposición a Federico Schlegel, saludaba en Solger. Este estético había sabido eliminar de la ironía, como Hegel subraya al analizar los escritos póstumos de Solger, el «descarado y brillante retorcimiento» de las cosas, «el mundo de cometas, hecho de aroma y sonido, pero sin médula», el «juego del espíritu hueco con los sonidos carentes de realidad». En vez de ello, él mismo introduce la ironía, precisamente en la dialéctica, como la «destrucción de lo que es nulo ante la idea». Antes (cfr. la p. 219), en el capítulo sobre la filosofía de la historia, al hablar de la «astucia de la razón», nos referíamos ya, hablando de Solger, a su «ironía de la idea frente a sus diferentes manifestaciones individuales» en su función objetiva. Esta ironía se trasluce en toda la dialéctica hegeliana.

Como humorismo, la ironía objetiva obra en la estética y aparece llamada directamente por su nombre, como la certeza de que, en una disolución ajustada a las cosas mismas, no se pierde nunca nada importante. El humorismo se convierte, así, en lo mismo que la mediación entre la sustancia y la *libertad* del sujeto, en lo mismo que la «libertad de una subjetividad objetiva». De la fuerza del humorismo brota, para decirlo con las palabras con que Marx explica esta teoría de Hegel, el matar cómicamente una forma ya liquidada, «para que la humanidad se separe alegremente de su pasado». O, si queremos expresarlo en los términos en que el propio Hegel expone estéticamente esta misma misión de lo cómico, con vistas a la disolución:

«Una vez que el arte ha revelado en todos sus aspectos las esenciales concepciones del mundo que van implícitas en su concepto, así como el círculo del contenido que pertenece a estas concepciones del mundo, consigue desembarazarse de un contenido destinado para un determinado pueblo, para una época determinada, y la verdadera necesidad de asumirlo de nuevo despierta solamente con la necesidad de reaccionar contra el contenido que hasta ahora venía siendo considerado como el único valedero; así fue, por ejemplo, como la Grecia de Aristófanes se levantó contra su presente y Luciano arremetió contra todo el pasado griego, o como en Italia y en España, al agonizar la Edad Media, Ariosto y Cervantes empezaron a volverse en contra de la caballería.» (*Werke*, t. X², pp. 231 s.)

La forma simbólica del arte desaparece en el epigrama, la forma clásica en la sátira, la forma romántica en aquella alegría que hace de la comedia algo todavía más verdadero que la tragedia. Y de un modo aún más profundo en sus más importantes manifestaciones: el humorismo irónico descansa sobre un doble y un triple suelo, lo que supera ejerce la más auténtica influencia metafísica, una influencia vestida con el ropaje de lo ligero, de lo no solemne. Es así, a través de esta inversión de lo trágico en lo cómico, como influye claramente un Cervantes, al fondo del cual palpita siempre la ironía, y como influirá más tarde un Shakespeare, teniendo como fondo la novelería legendaria. No sólo, por tanto, *El sueño de una noche de verano* y *Las alegres comadres de Windsor*, sino el propio Ariel, la más importante figura de la ligereza misma, el espíritu de la fantasía, en *La tempestad.* No es, pues, lo trágico lo que pronuncia la última palabra:

> «En la tragedia, los individuos se destruyen por la unilateralidad de su vigorosa voluntad y su fuerte carácter...; en la comedia contemplamos, a través de la risa de los individuos, que todo lo disuelven en sí, el triunfo de su subjetividad, a pesar de todo segura de sí misma.» (*Werke*, t. X^3, p. 533.)

Esta cita señala claramente la *verdadera meta de la estética hegeliana*, que es la subjetividad que se desprende del mundo áspero, pero también bello. Esta meta, con el humorismo que lleva implícito, se alza visiblemente por sobre el resto de la plétora de la inmanencia estética, tira hacia un más allá. La actitud inmanente no se vitupera, como queda dicho, de un modo clerical, rompiendo la trayectoria del más acá para volcarse en los anhelos de la otra vida; el humorismo es demasiado ligero para tomar semejante rumbo. Sin embargo, no cabe duda que en el humorismo brilla la luz de una paz completamente distinta de la que puede sellarse con el mundo o de la que puede venir también de un supramundo convertido por hipóstasis en algo real; y no sólo en el humorismo, sino incluso en la posibilidad de que el humorismo pueda existir. El humorismo es un licor misterioso y absolutamente humano; cuanto más nos remontamos en el camino de lo humano, tanto más raro, pero tanto más precioso también es este licor. Sin embargo, pese a su especial carácter misterioso y precisamente a causa de él, por ser algo verdaderamente impenetrable, no encontramos esta esencia en lo solemnemente consagrado, en lo garantizado por la religión. Hegel sigue aquí, a su modo, el camino hacia la más luminosa mística que existe. Por lo demás, el humorismo objetivo ha sido siempre la esencia misma de la sabiduría y el éter en que ésta vive.

TEXTOS

Lo infinito dentro de límites

«El hombre sabe representarse cosas que no existen en la realidad como si realmente existieran.» (*Werke*, t. X[1], p. 62.)

*

«Pero los verdaderos fines, como fácilmente se reconocerá, no deben perseguirse y obtenerse por medio de la ilusión... A este respecto, podría parecer como si las bellas artes no fuesen dignas de ser estudiadas científicamente.» (*Werke*, t. X[1], pp. 7 s.)

*

Pero un pez pintado no sugiere, en modo alguno, la ilusión de ser comestible:

«Con la simple pintura de la madera como si se la pudiera emplear, o de los animales como si se los pudiera comer, no se callarían nuestros apetitos... Pues su impulso acucia a destruir esta sustantividad y libertad de las cosas externas y a demostrar que sólo existen para ser destruidas y consumidas... No es, por tanto, esta actitud de los apetitos la que el hombre adopta ante la obra de arte.» (*Werke*, t. X[1], pp. 48 s.)

*

Pero los peces pintados o las escenas de amor que describe la poesía no existen tampoco para que los pasemos por alto en su forma sensible, o para que nos sirvan de enseñanza zoológica o de ciencia moral:

«La consideración teórica de las cosas tiene el interés... de poder conocerlas en su generalidad, de descubrir su esencia y su ley interior y comprenderlas con arreglo a su concepto... Pero esto no es lo que caracteriza al interés artístico y lo que lo diferencia de la ciencia. La obra de arte se presenta como objeto externo, en su inmediata determinación y su singularidad sensible, según el color, la forma, el sonido, o como intuición singular, etc., y así es también como la consideración artística debe recibirla.» (*Werke*, t. X[1], pp. 49 s.)

*

La obra de arte, puesto que no debe ser devorada por los sentidos ni debe tampoco evaporarse espiritualmente, pero tampoco aislarse de lo que tiene de sensible ni de lo que tiene de espiritualidad, es la unidad de estos dos aspectos en la apariencia, la cual no es por ello una ilusión, sino una manifestación que llena de espíritu los sentidos y da corporeidad al pensamiento:

«De aquí que lo sensible, en la obra de arte, aparezca exaltado a simple apariencia en comparación con la existencia inmediata de las cosas de la naturaleza, y la obra de arte [que ya no es existencia material, pero sin llegar a ser todavía pensamiento puro] ocupa el lugar intermedio entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal.» (*Werke*, t. X[1], p. 51.)

«Por lo que se refiere a lo que hay de indigno en el elemento artístico en general, es decir, a la apariencia y a sus ilusiones, esta objeción tendría, ciertamente, alguna razón de ser si fuera posible ver en la apariencia lo que quiere no ser. Pero la apariencia es esencial a la esencia misma [recuérdese esta determinación refleja de la apariencia en la *Lógica, Werke*, t. IV, pp. 7-26]: la verdad no existiría si no pareciera y apareciera, si no existiese *para* algo, para sí misma y para el espíritu en general... Comparada con la apariencia de la existencia sensible inmediata y con la de la historiografía, la apariencia del arte tiene la ventaja de que ella misma apunta hacia algo que está más allá, hacia un algo espiritual que ella misma trata de hacer que nos representemos... La dura corteza de la naturaleza y del mundo corriente hacen que sea difícil para el espíritu penetrar hasta la idea, como lo hacen las obras de arte.» (*Werke*, t. X[1], pp. 12 ss.)

*

La materia, considerada bajo la perspectiva artística, se hace merecedora de nosotros y de lo que dice con su propia voz. Por donde, al ser lo bello la aparición sensible de la idea o la infinitud dentro de límites, es algo absolutamente simbólico. Y no sólo en la forma del arte que Hegel define especialmente como simbólica, en la forma egipcio-oriental, sino también, según él, en la forma clásica y sobre todo en la romántica. Pues lo que hay de simbólico en este sentido amplio no consiste tanto en el «predominio de la materia sobre la forma», de tal modo que la forma-idea sólo pueda expresarse como algo velado, como en el hecho de que puedan sustituir a la materia-forma los grandes momentos fundamentales de la filosofía hegeliana, los momentos objeto-sujeto, y en que, de este modo, el objeto y el sujeto, el sujeto y el objeto, el todo y la faz humana, el hombre y la luz del Sol se conjuguen misteriosamente, se compaginen entre sí. Un ejemplo de simbolismo indeciblemente hermoso, misteriosamente profundo, nos lo ofrece este verso del *Westoestlicher Divan*, de Goethe:

«*Provocas el sonrojo auroral*
Del severo muro de esta cumbre...»,

un ejemplo de esta aparición sensible de la idea, en que ésta irrumpe de un modo especialmente misterioso, en que el objeto nos aparece de un modo tan sorprendente como la faz del sujeto que avergüenza al severo muro como la aurora. [6] **De esta interpenetración, en tanto que**

justamente ella no intenta que predomine en la cosa misma la materia sobre la forma, ni el concepto sobre el sujeto, sino que los muestra a ambos como momentos dialécticamente entrelazados de una *analogia entis*, es decir, de un ser todavía no enteramente manifestado que no aparece más que simbólicamente (pero con un simbolismo real), de esta interpenetración prestan testimonio todas las metáforas —siempre que sean significativas», por supuesto— de la gran poesía. Así, con un «como» que se hace superfluo, en el Hölderlin tardío; así, excelentemente, en el *Westoestlicher Divan* de Goethe; así también —precisamente porque es realista, pero un realista que va al fondo de las cosas— en la rica y cambiante metáfora de Gottfried Keller. Si lo perecedero no es más que una metáfora, entonces, tanto para Goethe como para Hegel, lo es ya dentro de la intención sensible, y no en primer lugar, en la representación religiosa. La manifestación sensible de la idea es plenamente una superabundancia del mundo, una superabundancia que justamente fluye abundantemente y se manifiesta a un mundo que es más rico. Lo bello vive en la luz ocular del mundo mismo que alborea a través del arte.

«Así como se ha dicho de lo exterior del cuerpo humano que en la superficie de él, por oposición al cuerpo animal, se revela por doquier el corazón que late, en el mismo sentido puede afirmarse del arte que el fenómeno se convierte en todos los puntos de su superficie en ojo, que es la ventana del alma y lo que hace que el espíritu se manifieste. O, como Platón exclama en el famoso dístico, dirigiéndose a un Aster:

"Cuanto te veo mirar a las estrellas, pienso: ¡oh, si yo fuera el cielo, para poder derramar sobre ti la mirada de miles de ojos!"

A la inversa, podríamos decir del arte que hace de cada una de sus formas un Argos de mil ojos, para que el alma y el espíritu interiores emerjan por todos y cada uno de los puntos de su apariencia. Y no sólo las formas corpóreas, las expresiones del rostro, los gestos y las actitudes, sino también los actos y los sucesos, las palabras y los tonos y la serie de su discurrir a través de todas las condiciones de su aparecer: todo eso es lo que el arte tiene que convertir en ojo en el que se dé a conocer el alma libre en su infinitud interior.» (*Werke*, t. X[1], pp. 197 s.)

*

Lo que este maravilloso pasaje expresa es algo idealista, algo que tiende hacia un ideal, pero no de tal modo que esto no sea, para Hegel, algo real. Lejos de ello, el arte se fija en las simples conexiones directas de la superficie para captar así los movimientos de la esencia, que es realidad por ser ideal, y además una realidad más fuerte por ser racional: el sujeto. Por eso, el trabajo del artista se concibe aquí, en primer lugar, como algo capaz de hacer cambiar las cosas, en segun-

do lugar, como algo especialmente productivo, como el trabajo del genio, y en tercer lugar, el arte no encubre el conflicto entre la razón y la realidad, sino que, lejos de ello, lo expresa.

1. «El hombre tiende a manifestarse a sí mismo en aquello que existe como algo exterior a él. Realiza este fin haciendo cambiar las cosas exteriores, a las cuales imprime el sello de su interior, encontrando en ellas, así, su propio destino... Ya los primeros impulsos del niño tienden hacia este cambio práctico de las cosas exteriores; el muchacho arroja piedras al río y admira los círculos que se extienden en el agua como una obra que le sugiere la intuición de lo suyo. Esta necesidad pasa a través de las manifestaciones más multiformes hasta llegar a la modalidad de la producción de uno mismo en las cosas exteriores, como la que revela la obra de arte.» (*Werke*, t. X[1], p. 42.)

2. «Esta actividad tiene un contenido espiritual, pero da forma sensible a este contenido, pues sólo puede cobrar la conciencia de él de este modo sensible... Como dote natural, este talento del hombre se anuncia ya en la temprana juventud y se manifiesta en la acuciante inquietud que lo lleva a expresarse, de un modo vivo y emotivo al mismo tiempo, en un determinado material sensible, apoderándose de esta forma de manifestación y comunicación como del único posible o, por lo menos, del fundamental y más adecuado... Para el escultor todo se convierte en figuras, y ya desde muy temprano toma en sus manos la arcilla para modelarla, y todo lo que estos talentos se representan, todo lo que los anima y conmueve interiormente, se convierte inmediatamente en figura, en dibujo, en melodía o en poesía.» (*Werke*, t. X[1], p. 55.)

«En efecto, a través de esta sensibilidad que lo penetra y anima todo, hace el artista de su materia y de las formas que sabe dar a ésta su más propio Yo, la más íntima propiedad de sí mismo como sujeto.» (*Werke*, t. X[1], p. 364.)

«Ahora bien, cuando el artista, de este modo, ha convertido totalmente el objeto en algo suyo, tiene que saber olvidar, a la inversa, su subjetiva individualidad y su fortuita particularidad para sumirse, a su vez, totalmente en la materia, de tal modo que, como sujeto, sólo sea algo así como la forma para moldear y plasmar el contenido que se ha adueñado de él.» (*Werke*, t. X[1], pp. 371 s.)

«A este respecto podemos, de conformidad al concepto del ideal, descubrir también por el lado de la manifestación subjetiva la verdadera objetividad, en el sentido de que no se retenga en el interior subjetivo nada del auténtico contenido del objeto que entusiasma al artista de por sí tendría una profundidad aún mayor de la que su obra acusa [cfr. el paralelo rigurosamente moral de los "laureles de la simple voluntad", que son, según la expresión de Hegel, como "hojas secas que jamás han tenido lozanía"], sino que sus obras son, por el toda la representación, por aquella alma y aquella sustancia. Pues lo más alto y lo más excelente no es lo inexpresable, en cuyo caso el artista de por sí tendría una profundidad aún mayor que la que su obra

acusa [cfr. el paralelo rigurosamente moral de los "laureles de la simple voluntad", que son, según la expresión de Hegel, como "hojas secas que jamás han tenido lozanía"], sino que sus obras son, por el contrario, lo mejor del artista y lo que de verdadero hay en él, mientras que lo que sólo es en su interior, eso no es él.» (*Werke*, t. X[1], p. 374.)

«De este modo, la originalidad del arte absorbe toda particularidad fortuita, pero sólo la devora para que el artista pueda dejarse llevar por entero de la corriente y el brío de su entusiasmo genial, empapado de la cosa misma, y pueda expresar, en vez de arbitrariedad y el capricho, *su verdadero Yo en su obra consagrada a la verdad.* La falta de manera ha sido siempre la única manera grande, y en este sentido y solamente en él pueden llamarse originales un Homero, un Sófocles, un Rafael, un Shakespeare.» (*Werke*, t. X[1], p. 384.)

3. «Verdaderamente real sólo lo es el ser en sí y para sí, lo sustancial de la naturaleza y del espíritu. Es precisamente la acción de estas potencias universales lo que hace brotar y aparecer el arte. La esencia aparece también, sin duda, en el mundo exterior corriente, pero siempre bajo la forma de manifestaciones fortuitas, empequeñecida por la inmediatividad de lo sensible y por la arbitrariedad con que se presentan los estados de cosas, los sucesos, los caracteres, etc. El arte se encarga de eliminar todo lo que hay de apariencia y engaño en este mundo malo y capcioso de aquel contenido verdadero de los fenómenos, para infundir a éstos una realidad superior nacida del espíritu. Por tanto, muy lejos de ser mera apariencia, hay que reconocer en los fenómenos del arte una realidad superior y una existencia más verdadera, en comparación con la habitual realidad.» (*Werke*, t. X[1], pp. 12 s.)

El descubrir la relación dialéctica entre la «habitual realidad» y el «contenido verdadero de los fenómenos», entre la superficie inmediata y la esencia archidialéctica que hay por debajo de ella, es, según Hegel, la misión del Argos artístico. En ello, esta estética aparece encuadrada en un dualismo completamente sorprendente que no suele darse en Hegel, por lo demás: en el dualismo schilleriano entre «el ideal y la vida». Sin embargo, el ideal mismo no desemboca, aquí, en una pariencia totalmente privada de fundamento, en una ilusión abstracta, sino por el contrario: Hegel vuelve a pisar, en la *Estética*, los escalones de la realidad señalados por él en la *Lógica* (sobre todo, en la lógica de la esencia) y coloca el ideal estético en un ápice de realidad (aunque esta realidad no aparezca, en este caso, mediada dialécticamente).

*

[7] Recuérdese que Hegel presentaba, muy principalmente, la naturaleza como el campo de la necesidad puramente exterior, es decir, de lo fortuito. El patriotismo local del trabajo, la historia y la cultura

humanas que destaca frente a ello culmina en la incondicional primacía de lo bello en el arte sobre lo bello en la naturaleza. Con esto no atenta Hegel contra los múltiples entrelazamientos de experiencias y categorías estéticas (no sólo religiosas) con que nos encontramos, precisamente, en su filosofía de la naturaleza, como filosofía cualitativa. Ya hemos tenido ocasión de señalarlas antes, a propósito de la «luz», y toda la serie filosófico-natural gravedad-luz-vida (palabra) se repite en la serie estética hegeliana arquitectura-pintura-poesía. Más adelante, en relación con la teoría de los colores, Hegel habla también de cristales con «un tejido interior de damasco hecho por la naturaleza...», comparación artística que le ha de valer, con todos sus inconvenientes, para explicar un especial fragmento de la cualificación inconsciente-natural.

No obstante, al arte no se le prescribe aquí ninguna clase de imitación de la naturaleza, ni tampoco una adaptación esencial a la belleza natural o un esencial adoctrinamiento por ella. El arte como obra humana, enseña Hegel, es sencillamente superior a la naturaleza y se sale de los marcos de ésta, por lo menos gracias a un rasgo esencial que la naturaleza no posee. Sin embargo, por lo que se refiere a la regularidad, a la simetría, a la armonía naturales, no se salieron de ese marco tan alegremente Durero y el Renacimiento italiano, para no citar a Goethe, que suele ser el testigo de mayor excepción de Hegel. [8] **La naturaleza no es, para Hegel, un escenario en el que se representa una estética obra de ideas, y menos un posible trasfondo de esa pieza, un lugar de significación por el cual ella, la obra, debería mediatizarse, en el que ella habría de penetrar.** Y Hegel no menciona siquiera un concepto viejo de cosmomorfismo radical: el que se refiere a la valoración de la «fábrica del mundo» (representada cada vez de un modo distinto) como un modelo y arquetipo arquitectónico (las pirámides, el Panteón, Hagia Sophia y también, según la tradición de los obradores medievales, las catedrales). Mucho de esto es problemático desde el punto de vista histórico, pero constituye estéticamente un problema; solamente en el caso, claro está, de que la naturaleza no se considere como una transitoriedad completamente dejada atrás, como hace siempre Hegel. En las catedrales góticas se ve, es cierto, la consabida imagen del bosque, pero el buscar en ellas cualquiera otra referencia de carácter supuestamente cósmico, por ejemplo, a las «proporciones de números», no significa nada o casi nada, «en cuanto que la vislumbre todavía turbia de lo racional capta fácilmente estas exterioridades» (*Werke*, t. X^2, p. 341). **Pero Hegel pretende, sobre todo, lo mismo al final de la *Fenomenología* que en el *Sistema*, no dejar ninguna construcción exterior a la subjetividad que avanza y que se inclina a cosechar el ser-para-sí. Todo esto sigue siendo también aquí nada más que mera exteriorización; y no una exterio-**

rización que se aproxime a la interiorización, la preceda tal vez, incluso la anuncie. El ideal artístico de Hegel no trata ni de huir de la naturaleza ni de dejarse intimidar por ella. Por tanto:

> «Hay que decir que, en un simple plan de imitación, el arte jamás podrá rivalizar con la naturaleza, y que se parece al gusano que se empeña en seguir tras los pasos de un elefante... En efecto, el arte dispone de medios de expresión limitados, sólo puede producir ilusiones unilaterales, por ejemplo, sólo puede provocar la apariencia de la realidad con respecto a *un* sentido, y, si no persigue otro fin que el puramente formal de la simple imitación, sólo conseguirá simular la vida, en vez de crear una vida real.» (*Werke*, t. X², p. 56.)
>
> «En cambio, la pintura holandesa, por ejemplo, ha sabido recrear en miles y miles de efectos las fugaces apariencias existentes en la naturaleza, como si fuesen obra de la creación del hombre. El brillo de la seda y de los metales, la luz, los caballos, criados, viejas, aldeanos exhalando el humo de sus pipas, los destellos del vino en el vaso transparente, bribones vistiendo chaquetas sucias y jugando con cartas viejas: estos objetos y cientos más en los que apenas nos fijamos cuando desfilan ante nosotros en la vida cotidiana, cobran vida y fuerza en estos cuadros. Pero lo que inmediatamente nos interesa en este contenido, allí donde el arte nos lo ofrece, es precisamente este aparecer los objetos como creados por el espíritu, el cual se las arregla para convertir en lo más interior lo que hay de exterior y de sensible en toda la materia... Por eso, frente a la prosaica realidad existente, esta apariencia producida por el espíritu es la maravilla de la idealidad, una burla si se quiere, una ironía en torno a la existencia natural exterior... El hombre, como artísticamente creador, es todo un mundo de contenido que sustrae a la naturaleza y va acumulando, dentro del amplio campo de la representación y la intuición, para formar un tesoro que, una vez formado, gasta libremente y de un modo sencillo, sin las prolijas condiciones y operaciones de la realidad.» (*Werke*, t. X¹, pp. 208 s.)

*

Por lo que se refiere a la *historia misma del arte*, en detalle, vemos que en Hegel aparece, a veces, curiosamente interrumpido el pensamiento del progreso, sobre todo el pensamiento rectilíneo, uniforme, formalmente impertérrito. De vez en cuando aparece algo así como el destino de una voluntad artística propia, que debe ser valorada por sí misma y no con arreglo a un después completamente distinto. Es verdad que no faltan lamentaciones acerca de la «falta de gusto y de espíritu» del arte arcaico y del arte asiático, pero tales lamentos no se caracterizan por la soberbia propia de la ignorancia. El arte egipcio es considerado todavía, predominantemente, como la fase previa del arte griego, pero ya no se enfoca el *quatrocento* italiano en relación con el Renacimiento. Finalmente, a propósito de los llamados

«ensayos preparatorios», se critica en su conjunto a los filisteos del progreso que, sin saber nada de la obra plástica, se empeñan en juzgarlo todo con arreglo a la «meta ya alcanzada» de un modo homogeneizante, filisteos cuyos esteticismos llegan hasta comienzos de nuestro siglo. Son los que juzgan los primitivos como primitivos, la pintura china como carente de perspectiva y el *Don Giovanni* como un drama musical todavía bastante mediocre. No deja de ser instructivo el que el absolutista de auténtico criterio de la evolución arremeta contra ellos no sólo dialécticamente, sino también por lo que respecta a las formas. [9]

> «No cabe duda que Rafael es sobrepasado, en cuanto a colorido, paisaje, etc., por los maestros holandeses. Y este caso se da, más acentuadamente aún, en los antiguos héroes italianos del arte, por debajo de los cuales queda Rafael en cuanto a profundidad, fuerza e intimidad de expresión, aunque los supere por el arte de pintar, la belleza de la composición vívida, el dibujo, etc.» (*Werke*, t. X^3, pp. 28 ss.)

Diferencia entre la gran pintura gótica (por ejemplo, Gruenewald) y la belleza clásica; valor específico de la primera, tanto en lo feo como en lo ideal:

> «Aquí ha desaparecido, por tanto, aquella belleza ideal que la intuición externa alza sobre la temporalidad y las huellas de lo perecedero, para colocar la belleza floreciente de la existencia en lugar de sus habituales manifestaciones canijas. El arte romántico tiene la vivacidad libre de la existencia...; ya no se propone como meta esta vida como tal, en su más propio y genuino concepto, sino que vuelve la espalda a esta cumbre de la belleza; entreteje en su interior también con las contingencias de las formaciones exteriores y deja un margen no menoscabado a los rasgos salientes de la falta de belleza.» (*Werke*, t. X^2, p. 133.)

Hegel y los «mamarrachos» primitivos, por ejemplo, la plástica negra (que él no pudo conocer), y acerca del arte del Asia oriental; en un medio como el suyo, en que el arte y la Antigüedad eran conceptos casi idénticos:

> «En ciertas etapas de la conciencia del arte y de la expresión, la desfiguración de las formas naturales no indica desmañamiento y torpeza técnicos, involuntarios, sino una modificación deliberada, que arranca del contenido existente en la conciencia y es impuesta por él.» (*Werke*, t. X^1, p. 97.)

Contra la fe esquemática en el progreso en el arte, fe tomada de la técnica:

> «Del mismo modo que las obras de Apeles y Sófocles, si Rafael y Shakespeare hubiesen llegado a conocerlas, no habrían sido conside-

radas por éstos, ni mucho menos, como simples ensayos preparatorios para las suyas, sino como obra de una fuerza afín del espíritu, del mismo modo la razón no puede ver en las manifestaciones anteriores de sí misma nada más que útiles ensayos previos en su propio camino. Y si es cierto que Virgilio consideró que Homero no hizo sino emborronar lo que él y su refinada época pudieron escribir delicadamente, también es verdad que Virgilio no pasó de ser un elegante copista de Homero.» (*Werke*, t. I, p. 172.)

*

Las *diversas obras de arte y sus grupos*, las columnas, los templos, las figuras, los cuadros y obras musicales, la poesía lírica y la épica, la comedia, la tragedia: todas ellas nos vuelven a conducir al mundo sensible donde transcurre, según Hegel, la aparición de la idea. Por eso las artes plásticas se refieren a la vista y la luz, la música al oído y al sonido, la poesía a las representaciones sensibles y al sonido como emisión de voz. Sin embargo, consideradas desde el punto de vista de la idea que se manifiesta, las artes, sobre el fundamento sensible señalado, aparecen clasificadas como las partes de un templo profano: las artes plásticas son el templo mismo, con sus capiteles y esculturas; la música y la poesía, los fieles en él congregados. En estas diferentes artes se desarrollan y realizan las formas artísticas (la simbólica, la clásica, la romántica), así como en las formas artísticas se desarrolla y realiza el ideal estético general.

Pero la unidad de lo bello se mantiene como una fuente de dicha, lo mismo que en la mujer:

«Lo bello es, por tanto, algo así como la confirmación de lo racional y lo sensible, y esta conformación expresada como lo verdaderamente real. En general, este punto de vista de Schiller se reconoce en el hecho de que elogie tan insistentemente a la mujer, precisamente por reconocer y destacar en su carácter la unidad, existente por sí misma, de lo espiritual y lo natural.» (*Werke*, t. X[1], p. 62.)

Y la unidad de lo bello permanece como la unidad del conocimiento de sí mismo, bajo su forma destacada para la intuición:

«De este modo, el arte simbólico [especialmente la arquitectura egipcia] *busca* aquella unidad acabada del significado interior y la forma exterior que el arte clásico [especialmente la escultura griega] *encuentra* en la representación de la individualidad sustancial para la intuición sensible y que el arte romántico [la pintura, la música y la poesía modernas] *sobrepasa* en su descollante espiritualidad.» (*Werke*, t. X[1], p. 390.)

*

La acuarela india:

«Su belleza puede compararse a esta delicada belleza de la mujer, cuyas mejillas aparecen cubiertas con un fino arrebol, como por un hálito espiritual que brotase de dentro, y cuyos rasgos fisonómicos, como la posición de los labios, denotan blandura y, al mismo tiempo, una cierta tensión. Esta belleza peculiar que aparece en la mujer al día siguiente de dar a luz... o en estado de sonambulismo, cuando se halla anegada en los sentimientos de otro mundo que no es el de su existencia, esta bella expresión... es el verdadero tipo de la belleza india. Trátase, evidentemente, del reino de los sueños y de la blanda sensibilidad, sensibilidad de molusco que puede llegar, incluso, a fascinarnos.» (*Werke*, t. IX, p. 145.)

*

Parece como si los ornamentos quisieran ser inorgánicamente vivos:

«Por eso presentan, preferentemente, formas vegetales retorcidas o formas animales y humanas nacidas de plantas y entrelazadas con ellas o formas de animales que se convierten en plantas... La principal determinación y forma fundamental de esta ornamentación arquitectónica que puede buscar sus motivos en objetos de todas clases, también en las herramientas y en el vestido, en la madera, la piedra, etcétera, es que las plantas, las hojas, las flores, los animales, se acerquen a lo inorgánico. De aquí que los arabescos presenten, con frecuencia, una forma rígida e infiel a lo orgánico... Sin embargo, esta manera de oponerse a lo natural no es solamente un derecho del arte en general, sino incluso un deber de la arquitectura.» (*Werke*, t. X^2, pp. 301 s.)

*

El interior de una catedral gótica y el «otro día»:

«Como la tendencia ascendente ha de manifestarse aquí como el carácter fundamental, la altura de los fustes sobrepasa la anchura de su base de un modo que ya el ojo no puede calcular: las columnas van adelgazándose, se hacen más esbeltas y suben de tal modo que la mirada no puede abarcar de una vez toda su forma, sino que se ve obligada a vagar y a remontarse, hasta que se tranquiliza al llegar a las suaves líneas de la bóveda en que convergen los arcos, como el espíritu del hombre en oración, que, remontándose inquieto sobre el suelo de lo finito, sólo encuentra quietud al llegar a Dios... Además, las vidrieras de los ventanales policromados son transparentes sólo a medias. Unos representan historias santas, otros temas religiosos de otras clases, pero los colores que los cubren responden, en parte, a la finalidad de no dejar pasar demasiada luz, para que el interior aparezca envuelto en penumbra y en ella resplandezca mejor la luz de los cirios. Pues se trata

de que aquí alumbre otro día que el que alumbra en el exterior.» (*Werke*, t. X², pp. 339 s.)

*

La *Divina Comedia* de Dante, en *su más profunda formulación*:

«Todo lo concreto y lo particular de los intereses y fines humanos desaparece aquí ante la grandeza absoluta del fin último y la meta final de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, lo más perecedero y lo más fugaz del mundo vivo aparece escrutado objetivamente en su más honda intimidad, enjuiciado en su valor y en su falta de valor por el supremo concepto, por Dios, con un gesto perfectamente épico. Lo que los individuos fueron en sus actos y en sus sufrimientos, en sus intenciones y en sus realizaciones, es lo que son aquí, petrificados para siempre como estatuas en bronce. De este modo el poema abarca la totalidad de la vida más objetiva: el eterno estado del infierno, de la purificación, del Paraíso, y sobre estas bases indestructibles se mueven las figuras del mundo real o, por mejor decir, se *han* movido, y sólo sus actos y su ser aparecen plasmados en la eterna justicia, eternos ellos mismos. Y así como los héroes homéricos han quedado eternizados en *nuestro* recuerdo por la musa, estos caracteres han producido su estado para *sí*, para su propia individualidad, y no son eternos en nuestra representación, sino en *sí mismos*. La eternización por la Mnemosine del poeta vale aquí, objetivamente, tanto como el propio juicio de Dios, en cuyo nombre condena o beatifica el más audaz de los espíritus de su tiempo a todo el presente y el pasado.» (*Werke*, t. X³, pp. 409 s.)

*

El coro de la tragedia antigua, como forma mantenida en pie de una moral no escrita que vive todavía, no mediada, en la comunidad. De aquí que desaparezca, fundadamente, en la tragedia individualista moderna, desglosada de este fondo popular, en cuanto que, aquí,

«la decisión y el hecho descansan sobre la simple subjetividad del interés y el carácter, sobre la ambición de mando, el amor, el honor o cualquiera otra pasión cuyo derecho no tiene, ni puede tener, otra raíz que la especial inclinación de la personalidad» (*Werke*, t. X³, p. 550).

El coro no tiene nada que hacer «allí donde se trata de pasiones, de objetivos, de caracteres particulares, y donde la intriga tiene que jugar su papel». En estas palabras va implícita la objeción de Hegel a la restauración del coro de la tragedia antigua en *La novia de Messina,* de Schiller. Pero, al mismo tiempo, la definición hegeliana implica también la renovada, aunque también completamente transformada, posibilidad de un coro que, ante actos ya no individualistas, sino socialistas (con sus encrucijadas, posibilidades experimentales y

conflictos dialécticos), exprese una «conciencia de partido» normativa y, en general, una conciencia colectiva (por ejemplo, en algunos ensayos del dramaturgo Brecht):

> «Mucho se ha hablado en estos últimos tiempos acerca del significado del coro griego, planteándose a este propósito el problema de si sería posible y conveniente introducirlo también en la tragedia moderna... De una parte se ha reconocido, evidentemente, la razón de ser del coro, al decir que es el llamado a recoger las serenas reflexiones acerca del conjunto de la acción, mientras que los personajes que actúan en el drama se ven prisioneros de sus especiales fines y situaciones, siendo el coro el encargado de aplicar a sus caracteres y a sus actos la pauta valorativa y, además, para el público, el representante objetivo de su propio juicio acerca de lo que ocurre en la obra de arte que presencia. Este criterio da, en parte, en el verdadero blanco, al considerar que el coro, en efecto, representa la conciencia sustancialmente superior, que precave contra los falsos conflictos y orienta y vigila la solución. No obstante, hay que tener en cuenta que el coro no es una persona moral, llena de reflexiones, como el espectador [!], que contempla lo que ocurre desde fuera y en actitud ociosa por lo demás, sin interés y aburrida, introducida solamente en gracia a esta reflexión, sino la verdadera sustancia de la misma vida moral y heroica, *el pueblo colocado frente a los diversos héroes*, como el suelo fecundo del que brotan los individuos —como las flores y los corpulentos árboles de su suelo nutricio— y *cuya existencia los condiciona*. Por eso el coro es, esencialmente, propio de una situación en que los conflictos morales no se enfrentan aún con determinadas leyes del Estado dotadas de vigencia jurídica y con dogmas religiosos establecidos, sino en que lo moral aparece todavía en su inmediata realidad viva y en que sólo el equilibrio de la vida inmóvil permanece asegurado contra las espantosas colisiones a que tiene necesariamente que conducir la contrapuesta energía de la conducta individual... Esta posición del coro en la tragedia griega es la que esencialmente hay que destacar. Así como el teatro mismo tiene su suelo exterior, el escenario y lo que le rodea, el coro, el pueblo es, como si dijéramos, el escenario espiritual, y se le puede comparar al templo de la arquitectura que encuadra y rodea a la imagen divina, que aquí es el héroe del drama. Entre nosotros, por el contrario, las estatuas se emplazan al aire libre, sin aquel fondo, que la tragedia moderna tampoco necesita, es verdad, puesto que sus acciones no descansan sobre esta base sustancial, sino sobre la voluntad y el carácter subjetivos, así como también sobre el azar aparentemente externo de los sucesos y las circunstancias.» (*Werke*, t. X^3, pp. 547 ss.)

*

El interés por el contenido social, no simplemente individual, ni siquiera caracterológico-esencial, del conflicto dramático, lleva a Hegel a valorar como «la más excelente obra de arte» la *Antígona* de

Sófocles. **Con ello, la materia conflictiva socio-jurídica que afecta y contrapone a las personas, se destaca como asunto trágico capital. El viejo derecho ya había pasado, pero no había sido derogado aún; el nuevo derecho había, desde luego, aparecido, pero no estaba todavía sustanciado como el único esencial.** En esta tragedia, Antígona personifica los vínculos y deberes de la sangre (es decir, el régimen del antiguo matriarcado) y Creón los derechos de la razón del Estado (es decir, del nuevo régimen patriarcal); pero ambos personajes aparecen entretejidos por igual con el mundo que se les enfrenta.

> «Este desarrollo [el desarrollo dramático] puede traducirse en los resultados más perfectos cuando los individuos en pugna, en cuanto a su existencia concreta, aparezcan cada uno de por sí como totalidad, de tal modo que se hallen en sí mismos bajo el poder de aquello contra lo que luchan, violando con ello lo que, con arreglo a su propia existencia, debieran reverenciar. Así, Antígona vive dentro del Estado gobernado por Creón; ella misma es hija de un rey y futura esposa de Hemón, por lo cual debiera obedecer los mandatos del príncipe. Pero también Creón, que es a su vez padre y esposo, debiera respetar los sagrados vínculos de la sangre y no ordenar cosas que chocan contra estos piadosos deberes. Por donde a ambos personajes es inmanente, en sí mismos, aquello frente a lo cual se rebelan el uno contra el otro, y ambos se estrellan contra lo que se halla dentro de la órbita de su propia existencia. Antígona muere sin tener tiempo de alegrarse con su anillo de desposada, pero también Creón es castigado en las personas de su hijo y de su esposa, quienes se matan, el uno como protesta contra la muerte de Antígona, la otra contra la de Hemón. Entre lo más magnífico del mundo antiguo y el moderno se destaca, a mi modo de ver, como la obra de arte mejor y más satisfactoria, desde este punto de vista, la *Antígona*.» (*Werke*, t. X^3, p. 556.)

*

[10] **Consecuencia de un rechazo a moralizar (ayuda de cámara y protagonista), pero más todavía de un conocimiento que descansa sobre los materiales del conflicto socio-jurídico, sobre las «objetividades» del derecho arcaico, del legal, y del revolucionario; un rechazo del factor de culpa individual en la tragedia (como la «falta» de Prometeo, que además solamente consiste en ser mejor que Zeus):**

> «En todos estos conflictos trágicos debemos dejar a un lado, principalmente, la falsa noción de culpa e inocencia. Si nos atenemos a la idea de que el hombre sólo es culpable en el caso de que pueda elegir y se decida, voluntaria y libremente, por lo que hace, no cabe duda que las antiguas figuras plásticas son inocentes, obras movidas por este carácter, por este *pathos*, precisamente porque son este *pathos*, este carácter; no hay indecisión ni opción... Lo que los empuja a sus actos

es, precisamente, el *pathos* moralmente legítimo que, con patética elocuencia, hacen valer frente a frente, pero no en el campo de la retórica subjetiva del corazón y la sofística de la pasión, sino en el de aquella objetividad en cuya profundidad medida y belleza plásticamente viva era maestro, sobre todo, Sófocles. Pero, al mismo tiempo, su *pathos* preñado de colisiones los lleva a cometer actos transgredientes culpables. No pretenden ser inocentes; antes al contrario, lo que hacen, lo que realmente han hecho, es lo que les da la gloria. Lo peor que de uno de estos héroes podría decirse es que obró inocentemente: el ser culpable es lo que honra a los grandes caracteres... Su carácter firme, rígido, forma una unidad con su *pathos* esencial, y esta inseparable armonía infunde admiración, no enternecimiento, pues el primer trágico que se pasa a este campo es Eurípides.» (*Werke*, t. X^3, pp. 552 s.)

*

Se comprende, pues, que la tragedia moderna, puramente caracterológica, con sus «estatuas al aire libre», sin coros, sin cánones que pauten su contenido, no tenga para Hegel el mismo valor que la tragedia antigua. Pero sí el mismo rango, en cuanto que, como ocurre principalísimamente en Shakespeare, la soledad del individuo expresa, por una parte, un solo afecto (Macbeth, Otelo) o una sola idea (Hamlet, Próspero), y, por otra parte, estos efectos o ideas no aparecen «personificados» (como aparecen, a veces, en Racine y, sobre todo, en Schiller), sino que constituyen totalmente el carácter sustancial del personaje dramático. Lo que era en el drama antiguo la totalidad de la cosa lo es, en el drama moderno, la plástica redondeada de los caracteres.

«En general, en la tragedia moderna no es lo sustancial de sus fines lo que sirve de centro a los actos de los individuos y de acicate a sus pasiones, sino que en ella acucian a encontrar satisfacción la subjetividad de sus corazones o de sus ánimos o la peculiaridad de sus caracteres.» (*Werke*, t. X^3, p. 565.)

«Como maestro en la presentación de individuos y caracteres humanamente completos, descuella por sobre todos, casi inasequible, Shakespeare. Incluso en los casos en que todo el *pathos* de sus héroes trágicos se halle gobernado por cualquier pasión puramente formal, como en Macbeth el afán de poder o en Otelo los celos, semejante abstracción no absorbe, sin embargo, toda la extensión de la individualidad, sino que los individuos siguen siendo, aun dentro de esta determinación, seres humanos íntegros... Y lo mismo podemos decir del modo de manifestarse sus caracteres trágicos, que son individual, real, directamente vivos, extraordinariamente múltiples y, sin embargo [!], de una sublimidad y una fuerza impresionante de expresión, de una intimidad y una inventiva para las imágenes y los símiles repentinos, de una fuerza retórica —no de retórica de escuela,

sino de una retórica nacida de la verdadera emoción y entereza del carácter— tal que, por lo que atañe a esta unión de vida directa y grandeza interior, no sería fácil encontrar entre los modernos otro poeta dramático que pudiera parangonarse con él. Pues, si bien es cierto que Goethe, en su juventud, tendía a una fidelidad a la naturaleza y a una particularidad semejantes a las de Shakespeare, jamás se manifestó con esta fuerza interior y esta altura pasional, y en cuanto a Schiller, se dejó llevar por una violencia cuya fuerza de expansión no se halla alimentada por un verdadero tuétano.» (*Werke*, t. X[3], pp. 568 s.)

*

El «drama de la gracia» de los antiguos y el de los cristianos, frontera del arte (complacencia en el ser para sí) frente a la religión (devoción hacia el ser para sí) y, al mismo tiempo, transición hacia ella:

«El más acabado ejemplo antiguo de esto lo tenemos ante nosotros en el eternamente admirable *Edipo en Colono*. Edipo ha dado muerte a su padre. Sin saberlo, ha ocupado el trono de Tebas y ha ocupado, como esposo, el lecho de su propia madre; estos horrendos crímenes, cometidos por él sin saber lo que hacía, no perturban su dicha, hasta que el viejo descifrador de enigmas aclara la verdad de su sombrío destino y adquiere así la espantosa conciencia de llevarlo dentro. Al descifrar el enigma de sí mismo, Edipo pierde la dicha, como Adán cuando adquiere la conciencia del bien y del mal. Ahora el visionario se quita la vista, renuncia al trono y huye de Tebas, como Adán y Eva del Paraíso al ser expulsados, para errar de un lado para otro, como un anciano desamparado y mísero. Pero un dios llama hacia sí al desventurado..., después que ha podido aplacar todo desgarro interior y purificarse a sí mismo; sus ojos ciegos recobran la luz, y sus huesos serán salud y gloria de la ciudad que lo acogió generosamente.

Esta transfiguración en la muerte es la reconciliación suya y nuestra que aparece en su individualidad y personalidad. Se ha querido encontrar un aire cristiano, una imagen del pecador a quien Dios acoge en su gracia y le recompensa el destino que conoció en esta vida finita con la bienaventuranza después de la muerte. Pero la reconciliación religiosa cristiana es una transfiguración del alma, que, bañada en la fuente de la eterna salvación, se sobrepone a su realidad y a sus hechos al convertir el propio corazón, cosa que el espíritu puede hacer, en tumba del corazón, purgando las acusaciones de sus propias culpas terrenales con su propia individualidad terrenal y sintiéndose ya segura de aquellas acusaciones en la certeza de la eterna y pura bienaventuranza espiritual. Por el contrario, la transfiguración de Edipo sigue siendo la antigua restauración [es decir, la restauración artística, inmanente al universo] de la conciencia, al sobreponerse al conflicto de

los poderes y las transgresiones morales en la ciudad y la armonía de este mismo contenido moral.» (*Werke*, t. X^3, pp. 557 s.)

*

Como hemos dicho, la doble mirada de Hegel para descubrir lo *cómico* y su suprema fase, el *humorismo*, es algo incomparable. Lo cómico revela, en primer lugar, el vacuo engreimiento de una subjetividad nula en sí misma, pero infatuada, haciéndola hundirse en su nulidad; esta hinchazón y su estallido provocan risa. Pero lo cómico no implica solamente esta risa, como una risa que brota hacia afuera, salpimentada con vanidad y malignidad, sino una auténtica y profunda alegría, nacida de la conciencia de una auténtica e indestructible subjetividad. La subjetividad engreída no era tal subjetividad: por tanto, al héroe cómico nada le ha pasado en sustancia. Hegel es el primer filósofo que asigna al humorismo el puesto, no de un parche, sino de un verdadero soberano; el primer filósofo que le da belleza y fuerza metafísicas.

«Es cómica siempre la subjetividad que pone su conducta en contradicción consigo misma y que, a pesar de ello, permanece tranquila y segura de sí. Por tanto, la comedia tiene por base aquello *con que la tragedia puede terminar*, el ánimo alegre y absolutamente reconciliado consigo mismo, que, aunque su voluntad sea destruida por sus propios medios y se estrelle contra si misma, al provocar por sí lo contrario del fin por ella perseguido, no por ello pierde su apacibilidad... Es la riente beatitud de los dioses olímpicos, su imperturbable serenidad, que ha vuelto al hombre y sabe dar cuenta de todo.» (*Werke*, t. X^3, pp. 559, 561.)

«El entrelazamiento con la limitación específica del contenido puso de nuevo en pie el *humorismo*, que sabe hacer vacilar y disolver toda determinación y que, de este modo, hace que el arte trascienda de sí mismo. Pero, en este trascender del arte sobre sí mismo, éste es también un retorno del hombre a sí mismo por medio del cual el arte se despoja de toda limitación fija a un determinado círculo de contenido y de concepción, para convertir en un nuevo santo de sus altares a lo *humano*.» (*Werke*, t. X^2, p. 235.)

*

El actor se vuelve hacia el público *(ad spectatores)*:

«Marmontel, por ejemplo, refiere la siguiente anécdota de la representación de su *Denis, le Tyran*. El momento decisivo del drama era una pregunta que debía dirigirse al tirano. Pues bien, el actor que tenía que hacer la pregunta, al acercarse el importante momento, mientras hablaba a Dionisio, el tirano, da un paso adelante, hacia los espectadores, a quienes también apostrofa, asegurando con ello el aplauso para toda la obra.» (*Werke*, t. X^2, p. 252.)

Ahora es el público mismo el que se vuelve hacia la luz en torno a la cual gira la Tierra:

> «Et laus illa, quae a Cicerone Socrati tribuitur, quod philosophiam de coelo detraxerit et in vitam domosque hominum introduxerit, vel parvi habenda vel ita interpretanda erit, ut philosophiam de vita et domibus hominum bene mereri non posse dicamus, nisi a coelo descendat, omnemque operam in eo ponendam esse, ut in coelum evehatur.» (*Dissertatio de orbitis planetarum,* 1801; *Werke*, t. XVI, p. 3.) (El elogio que Cicerón dedica a Sócrates cuando dice que hizo descender la filosofía del cielo para introducirla en la vida y en las moradas de los hombres, o no es nada o debe interpretarse en el sentido de que la filosofía no merece bien de la vida y de las moradas de los hombres, a menos que descienda del cielo para remontarse a él con toda su obra.)

XVI. LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

1. **El ser prosigue su marcha adelante a fin de devenir para sí mismo.** La vida más allá del ocio se llama fe. En esta vida no hay belleza y alegría, sino pecado, arrepentimiento, miradas dirigidas a lo alto. Es, en cuanto fe que cree, devoción; en cuanto fe que es creída, reconciliación; pero tanto una como otra entrañan un elemento común: la renuncia. «El corazón inmediato es aquello a que hay que renunciar, porque es el factor que no deja en libertad al espíritu.» (*Werke*, t. XI, p. 167.) El hombre natural es el oscuro suelo del que brota la fe.

La forma romántica del arte había preparado ya, en la filosofía de Hegel, en todos sus aspectos, este salto. Salto en un doble sentido: salto a través del material de la naturaleza y salto hacia la esencia del espíritu. Pero el arte se mantiene siempre dentro de la intuición sensible, la cual, siendo como es finita, no puede adueñarse de lo infinito. Allí donde lo hace, como en *El Paraíso perdido* de Milton y más aún, en el *Mesías* de Klopstock, Hegel ve un rompimiento épico, pero no un salto productivo. La religión, por el contrario, hace que el elemento sensible desaparezca de un modo fecundo, en provecho de una forma más alta de la conciencia. Vive ello en el sentimiento, pero es más esencial la representación religiosa que, por sí misma, se eleva a saber religioso cuando sabe ahondar lo bastante. De la conciencia religiosa no se hallan ausentes la intuición (como en la idolatría) ni el sentimiento (como en la beatería). Pero lo propio y peculiar de ella, tal como Hegel la concibe, es la riqueza de pensamiento: la religión es la presencia de la idea absoluta bajo forma de representación.

2. Precisamente la devoción es, según eso, algo que «proviene del pensamiento y de lo pensado». Hegel no teme que la fe desaparezca al ser comprendida. Es decir, cuando se la comprenda en sí, como algo que no es dudoso ante sí mismo; desaparecerá, entonces, todo lo puramente hipotético o lo pintado por la fábula.

Como la filosofía del derecho y la del arte, también la filosofía de la religión tiene en Hegel tres partes dialécticamente enlazadas. Una parte general abstracta, una parte diferencial determinada y, finalmente, por lo que se refiere al cristianismo, una parte absolutamente triunfante.

La *primera parte fundamental* trata de la religión como concepto, pues la religión tiene un concepto y nunca es tan fuerte la pasión

intelectual del filósofo como aquí. La fe no es, esencialmente, sentimiento, ni siquiera un sentimiento moral, como creen los protestantes liberales de hoy, para quienes Cristo fue un hombre bueno. Para abrigar un sentimiento moral no hace falta la fe; por lo menos, no es necesario que el hombre honrado la tenga siempre presente. La fe, según Hegel, es precisamente, más que nada, algo distinto al sentimiento, en el sentido de la entrega en fusión a algo superior, ya se trate de la omninaturaleza, del Niño Jesús o de Dios; para la vaguedad del sentimiento, tanto da una cosa como otra. En cuanto al sentimiento, dice Hegel, también el culto del buey Apis era verdadero; pero, para la verdadera fe, es importante «que el contenido se legitime, se dé a conocer como verdadero» (*Werke*, t. XI, p. 85), y esto no puede hacerlo el corazón.

Un contemporáneo de Hegel, el gran predicador Schleiermacher, situaba la esencia de la religión, pese a su racionalismo sentimental o tal vez a causa precisamente de él, exclusivamente en el sentimiento, e incluso en el sentimiento de una «dependencia pura y simple» con respecto a un fundamento del mundo impensable. Contra ambas cosas, contra el sentimiento y más aún contra el sentimiento de servidumbre, se rebela Hegel. Y se rebela de un modo que da, o debe dar, que pensar, también en este punto, a quienes sólo conocen a Hegel, mejor dicho, a quienes sólo lo tergiversan como filósofo del Estado prusiano o del principio de autoridad. He aquí lo que dice contra Schleiermacher y, sobre todo, contra cuanto hay de patriarcal en la religión:

> «Si la religión en el hombre sólo descansa sobre un sentimiento, éste no puede tener, en realidad, otro carácter que el de ser el sentimiento de dependencia del hombre, por donde el perro sería el mejor cristiano imaginable, pues es esto lo que con mayor fuerza se da en él y vive, predominantemente, en este sentimiento. También el perro abriga sentimientos de redención, cuando su hambre se ve saciada por un hueso. Pero el espíritu encuentra más bien en la religión su liberación y el sentimiento de su divina libertad; sólo el espíritu libre tiene una religión y puede tenerla.» (*Werke*, t. XVII, pp. 295 s.)

Este símil del perro enfureció a muchos contra el viejo Hegel, empeñado en obligar a las gentes a tener clara conciencia de las cosas, pero esta misma afición al argumento en desventaja del ánimo o, en último término, de la disposición interior, de la sangre, habría podido encontrarse ya en la *Fenomenología*. El ánimo (el pecho del pequeño burgués) y el sano sentido común aparecen aquí incluso asociados, y también con respecto a la religión:

> «Como aquél invoca el sentimiento, su oráculo interior está, desde luego, perdido frente al que no concuerde con él; se ve obligado a

> declarar que nada tiene que decir a quien no descubra y sienta lo mismo dentro de sí; en otras palabras, pisotea la raíz misma de la humanidad. En efecto, lo propio de ésta es acuciar al acuerdo con los demás, y sólo existe en la comunidad conseguida de las conciencias. Lo antihumano, lo animal, consiste en detenerse en el sentimiento y en poder comunicarse solamente a través de él.» (*Werke*, t. II, p. 55.)

La trivialidad y el sentimiento que no sabe esclarecerse, el superficial razonamiento y la religión irracional de los perros, coinciden, pues, para Hegel, en que son insuficientes, en que no resuelven el problema. Y aun declara, más de cerca y con un mordaz juego de palabras: «El Siglo de las Luces y el oscurantismo coinciden en una cosa: en que no quieren *saber* nada de Dios»; claro está que el Siglo de las Luces, por lo menos, no convierte al hombre en un oscuro perro.

La fe, tal como Hegel la concibe, libera al hombre mediante la renuncia, desnudándose del Adán natural, etc., de la carga que el hombre es para sí mismo, pero «lo libera también de la quimera de ver frente a él, en Dios, un ser extraño». La fe es certeza y Hegel define la certeza, en su filosofía de la religión, como «la relación inmediata entre el contenido y yo»; certeza es la subjetividad que ha sabido mediar consigo misma todo lo exterior. Todas las religiones, afirma Hegel, han buscado esta mediación, esta unidad de lo divino y lo humano; pero sólo la encuentra, y la encuentra en grado máximo, el cristianismo en su mismo mediador, que es el Dios-Hombre. Más aún, la historia de la religión es la historia del nacimiento de Dios para la representación religiosa. Y acercándola, desde el cielo, todavía más al hombre: la religión es definida como «el saber del espíritu divino acerca de sí mismo por mediación del espíritu finito».

Hay en la actualidad una teología protestante autoritaria que, partiendo de Alemania, ha encontrado gran difusión; tiene su exponente, sobre todo, en las obras de Karl Barth. Esta teología es, lógicamente, la más alejada de Hegel que pueda imaginarse, pues, frente a toda la humanización de la fe, frente a todo el «movimiento de palabra y de pensamiento de la criatura», Barth pone la palabra sencillamente autoritaria de Dios, que niega pura y simplemente el espíritu del hombre. (Sin que se sepa, ciertamente, como ha dicho Maritain, con mordaz ironía, si esta negación viene de la palabra de Dios o de la palabra de Barth.)

Hegel está frente a eso, del mismo modo que rechaza todo piadoso irracionalismo. Está, por tanto, pese a sus coqueteos con la ortodoxia luterana, frente al propio Lutero, el gran autoritario, enemigo de la «necia razón». El comentario de Lutero a la «Carta a los Gálatas» está plagado de insultos a la razón humana; para Lutero, todos los filósofos cristianos, desde Orígenes hasta Tomás de Aquino, son

«sofistas» y criaturas del diablo. Hegel, en cambio, elogia a los escolásticos, quienes hicieron el concepto extensivo a los Misterios y querían adorar a su Dios en la *verdad*. Es cierto que esta verdad, y también la verdad de Hegel, en la medida en que se mueve a lo largo del catecismo, no viene a extinguir, ni mucho menos, el resplandor mitológico que envuelve la visión del mundo de los fundadores de la religión.

El propio Hegel se vale abundantemente de la razón para legitimar, en su filosofía de la religión, no otra cosa que los dogmas de la iglesia, como postulaba ya el más viejo de los escolásticos, Escoto Erigena, cuando decía que la misión del filósofo consistía en esclarecer ante la razón las reglas de la religión verdadera *(verae religionis regulas exprimere)*.

Sin embargo, lo fundamental en Hegel es más importante que todo eso: por medio del *humanum* de su razón, acaba con todo el contenido externo, que se cierne sobre el mundo, del concepto de Dios. Su filosofía de la religión no considera a su Dios como un espíritu situado más allá de las estrellas (en lo cual se manifiesta, además, la repugnancia de Hegel contra la naturaleza, contra el espacio y también, por tanto, contra lo superespacial). Lo declara, por el contrario, como un espíritu en los espíritus, como el espíritu que mora en las profundidades de la subjetividad humanamente conseguida y no en una altura exterior. Incluso el culto, que el concreto Hegel considera tan importante, es humanizado del siguiente modo:

> «Por donde el Espíritu puede y debe aparecer en el sujeto, tal y como verdaderamente es en sí y para sí y conforme a su contenido; este contenido no se halla, así, situado en el más allá, sino que la libre subjetividad tiene en él por objeto su Esencia; de este modo, el culto es el conocimiento, el saber del contenido, que constituye el Espíritu absoluto, de suerte que la historia del contenido de Dios es también, esencialmente, historia de la humanidad, el movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios.» (*Werke*, t. XI, p. 167.)

Es curioso que esta filosofía de la religión haya sido clasificada como «panteísta», a causa del «espíritu del mundo» hegeliano, cuando en realidad tiene mucho más que ver con la *encarnación* de Dios, con lo que Feuerbach llamará más tarde la «antropologización de la religión». No obstante, fue la de panteísmo la acusación con que los curas del mundo entero, no sólo los de Prusia, se pusieron en campaña contra la filosofía de Hegel. El cardenal que a la sazón ocupaba la secretaría de Estado del Vaticano la declaró inmediatamente como una filosofía no cristiana, y los obispos anglicanos escribieron voluminosos libros demostrando que se trataba de un

peligroso intento de restauración de la fe brahmánica. En realidad, lo que Hegel venía a renovar, bastante más que eso, era la fe del místico cristiano Eckhart, quien buscaba a Dios «en el ánimo» y hacía coincidir el conocimiento de Dios por el hombre con el autoconocimiento de Dios.

Hegel no profesaba, pues, la irracional opinión de que un Dios comprendido dejaba de ser un Dios, como tampoco un fantasma explicado deja de ser un fantasma. Claro está que tampoco profesaba la opinión racionalista de que Dios, desde el momento en que se lo explica, desaparece totalmente como los espectros a los que se comprende. El filósofo brinda asilo a este Dios en el reino de la subjetividad, donde el «espíritu del mundo» se torna hacia sí, del mismo modo que el hombre se torna, en ella, en el ser para sí del espíritu cósmico. Claro está que la profundidad de esta subjetividad es también, en este punto decisivo, como siempre en Hegel, una profundidad que llega hasta su fondo, manifiesta, nada propicia al milagro: el contenido divino-humano se agota en la comunidad de la iglesia.

3. Tanto más rico el camino que lleva, en Hegel, a esta comunidad. Ayuda a recorrerlo el hecho de que entre las distintas religiones se mantenga una unidad internacional. En efecto, todas ellas buscan, según se nos dice, la unidad de lo divino y lo humano, con un proceso dialécticamente progresivo de mediación. La *segunda parte fundamental* de la filosofía hegeliana de la religión, que es la históricamente determinante, trata así la sucesión de las representaciones (nociones) de Dios que se manifiestan hasta llegar al cristianismo.

Las categorías que Hegel va formando como resultado de las distintas y sucesivas mediaciones aparecen formuladas de un modo muy excitante; volvemos a encontrarnos aquí con etiquetas sacadas del claroscuro en ebullición de la *Fenomenología*. Así, vemos que hay una religión de la medida (la china), otra de la fantasía (la brahmánica) y otra del ser en sí (la budista). Aparecen después la religión del dolor (el culto sirio de Adonis), la del enigma (la egipcia), la de lo sublime, la de la belleza, la de la adecuación. Estas tres últimas categorías corresponden, respectivamente, a las religiones del judaísmo, de Grecia y de Roma; en ellas el hombre no queda anonadado ante Dios, como en las religiones egipcio-orientales, cuyo Dios no es más que potencia natural, sino que, en ellas, Dios empieza a ser representado como sujeto. Entre los judíos, como poder y sabiduría; entre los griegos, como belleza plástica; entre los romanos, como la adecuación gobernante.

Todas estas categorías, por misteriosas que a veces parezcan (religión del ser en sí, del dolor, del enigma), no recuerdan ya, tan

sólo, aquel alemán de ventana de iglesia de la *Fenomenología*. Reproducen también, en una fase más alta de la filosofía real, ciertas determinaciones importantes de la *Lógica* hegeliana, tales como la de la medida, la del ser en sí y la de la adecuación a un fin. El «espíritu del mundo» hegeliano, acercándose cada vez más a su ser para sí, acuña las líneas de su plan «anterior a la creación del mundo», el plan de la *Lógica*, en la religión más claramente que en el derecho y no digamos que en la naturaleza.

El terreno indicado para esta resurrección es, precisamente, la historia de la religión; no en vano Hegel creía morar, con su *Lógica*, enteramente al lado del Padre y Creador del universo. El *logos*, como fundamento genético primero de la realidad, recuerda a su ser en sí en el curso de su religioso ser para sí, pues que vuelve a él. De este modo discurren paralelamente las categorías lógicas y las religiosas; la conveniencia o adecuación a un fin, la religión romana, es la última de estas relaciones, lo mismo en la *Lógica* de Hegel que en su historia de la fe. Con la religión romana termina, por tanto, el campo de las verdades religiosas relativas (un concepto altamente contrario a la ortodoxia, tomado de la idea de la tolerancia propia del siglo XVIII).

En la serie de las religiones de esta parte no cristiana produce un efecto extraño, en su conjunto, el que se haga prevalecer la religión griega y romana sobre la judaica. Zeus y Júpiter vienen, en el orden hegeliano, después de Jehová, lo que, en la disposición jerárquica sucesiva del sistema, quiere decir que se trata de productos superiores. Consecuente con ello, Hegel no ve la cuna del cristianismo en Galilea y Jerusalén, sino más bien en Grecia y Roma. Se trasluce aquí una cierta aversión por la religión rabínica de la Ley —aversión que se manifiesta de un modo especialmente marcado en los escritos teológicos de la juventud— y, sobre todo, una tendencia ahistórica a adelantar la fecha de esa religión para situar sus orígenes en la antigua Israel, sin tener en cuenta a los Profetas. Además, son los dioses de Grecia los que, dejándose llevar de la juvenil nostalgia, que compartió con Hölderlin y Schiller, Hegel hace valer contra el Antiguo Testamento, el más remoto y fácilmente tergiversable, sin que su paganismo se permita hacer frente al cristianismo, más cercano y presente.

Sin embargo, en el ocaso del Panteón antiguo y ante la ruina de él, Hegel vuelve sobre sus pasos y retorna al judaísmo, donde nació Jesús. Los dioses antiguos murieron porque no eran aún bastante antropomorfos; con Cristo terminan las religiones de la simple individualidad espiritual, como Hegel las considera, y comienza el Dios encarnado como Hombre.

Las campanas son echadas a vuelo, como si fuera a ganarse o se hubiese ganado ya una batalla. La *tercera parte* se consagra al cristianismo, a la religión triunfante, bajo la rúbrica de la religión

absoluta. Hegel no la estudia bajo la forma del cristianismo primitivo (como lo hiciera en su audaz obra juvenil *La vida de Jesús*). Toma la redención como la realidad de la comunidad de los fieles, representada por la Iglesia visible, la cual se halla formada, a su vez, por la doctrina de la fe, que es transmitida dentro de la comunidad por un cuerpo especial de enseñanza.

Claro está que en Hegel no hay ni que pensar en el vaticanismo como cristianismo. Lo llama el puntal de «aquellos gobiernos basados en instituciones que descansan sobre la falta de libertad del espíritu llamado a ser libre en lo jurídico y en lo moral, es decir, en instituciones de desafuero y en un estado de postración moral y de barbarie» (*Enciclopedia*, § 552).

Estas palabras no parecen recatarse ante la reacción de la época y tienen una resonancia profética con respecto al fascismo clerical de una época posterior. Hegel espera, evidentemente, del cristianismo eclesiástico, al que reconoce el honor de ser concreto, la unión de Dios y el hombre, no la del clero y Mammón. Aunque, en este sistema, la religión no coincida con la moralidad y la moral (pues se halla separada de ellas por la órbita del «espíritu absoluto»), no puede, sin embargo, hallarse en contradicción con la moral. «Una vida recta, sin religión alguna es, sin duda, posible en todo tiempo, aunque carecerá siempre de profundidad, pero el cristianismo sin una vida recta no será otra cosa que un cascabel ruidoso.» Si Hegel ensalza el cristianismo como religión absoluta es, sobre todo, porque tiene por culto el amor y no existe para él ninguna altura en la que no aparezca el Hijo del Hombre. **Esto significa en Hegel religión absoluta: religión del espíritu que vuelve a sí mismo, es decir, la del *logos* joánico. Este es aquí el alma humana, el más alto racionalismo y al mismo tiempo palabra de Dios; otro mundo, pero hecho de amor humano y de razón humana.**

4. Todo lo que se había buscado en nombre del Señor se presenta a ahora en Cristo, su Hijo. Hegel llama al cristianismo la religión manifiesta, que no significa, para él, lo mismo que la religión revelada. Distingue inmediatamente entre una y otra, en la introducción a la parte tercera, en términos que no habrían alegrado, indudablemente, ni a Lutero ni a Calvino. Con esta distinción, Hegel adopta frente a la letra de la Biblia un punto de vista casi anabaptista-espiritual o, para decirlo más exactamente, lessingiano. Los anabaptistas enseñaban que la Sagrada Escritura era letra muerta si el hombre no se encargaba de ponerla en pie con el hálito divino, una gaita muda si el espíritu no soplaba en ella. Lessing, en su *Educación del género humano*, comparaba la revelación con la indicación provisional de los resultados que se le hace al muchacho para

facilitarle el cálculo, pero advirtiendo que la meta era transformar críticamente la verdad de la revelación en la verdad de la razón.

Pues bien, Hegel hace suyo este racionalismo, imponiendo con ello a la religión, aunque de un modo más fuerte, la misma razón que había impuesto al Estado, o sea, el deber de legitimarse ante el concepto concreto presente. Para que se ponga de manifiesto cuál es la religión dentro de la religión, es decir, cuál es la religión verdadera. De aquí, pues, la distinción entre lo manifiesto y lo revelado: lo manifiesto es lo evidente para el espíritu; lo revelado, por el contrario, algo que se estatuye desde arriba, lo que llamamos positivo en la religión.

Lo revelado es, por tanto, precisamente lo no manifiesto, lo que se introduce desde fuera en la conciencia, como algo extraño a ella, en unión de todas las invenciones de la fábula bíblica de la Creación, con sus Adanes y sus Evas, con todos sus mitos, mitos que bajo el cristianismo positivo no pretenden ser tales, sino sustitutivos del conocimiento. Hegel sólo concede a estos mitos un valor metafórico, el valor de símiles o imágenes (algo así como lo que hacen los escolásticos árabes, que eran mucho más racionalistas que los cristianos). Hegel no distingue tampoco muy a fondo entre los mitos paganos y los mitos bíblicos, entre la caja de Pandora y el árbol de la Ciencia; la vida de Cristo es casi lo único que no considera «simplemente como un mito, a la manera de las imágenes, sino como algo perfectamente histórico».

Lo revelado es siempre, para Hegel, lo menos esencial de la religión, puesto que no se trata de un estatuto permanente, sino de algo que debe transformarse en racional por medio del testimonio del espíritu. Lo racional, en esta etapa, no es ciertamente, para Hegel, el simple entendimiento de la Ilustración, que había convertido la religión en un simple fraude de sacerdotes y no podía perdonarle a Moisés que no hubiese tenido ya la sabiduría de un Voltaire o que, si la tenía, la silenciase. Lo racional, en esta fase, es más bien, según Hegel, lo racional *de lo profundo en la subjetividad y la libertad*; del sustancial ser para sí y ser en sí.

De este modo, Hegel recurre, en la religión, al principio de la *Fenomenología*, **según el cual lo no cosificado en modo alguno es extraño al objeto *extraño***: «Lo que importa es que lo verdadero no se conciba y expresa como sustancia, sino también como sujeto.» (*Werke*, t. II, p. 14.) Se remonta, partiendo del entendimiento de la Ilustración, al racionalismo místico del maestro Eckhart, para quien el conocimiento del hombre acerca de Dios coincidía con el conocimiento de Dios por sí mismo, y que humanizaba, ante todo, este autoconocimiento. «Lo que no cupo dentro del cielo de los cielos, se halla en el seno de María», había dicho el maestro Eckhart del

cristianismo. Hegel conocía esta frase y la cita en su primer «Fragmento de sistema»*, pero hace luego de ella un uso antropocéntrico. **Pero también un uso —en el culto— objetivamente ordenado, dando un cierto lugar al sujeto nunca subjetivista (más adelante volveremos sobre ello).** Lo que el filósofo ve realizado, ante todo, en el cristianismo es la humanización de Dios y el conocido incremento del hombre en torno a su Dios:

> «Que el hombre sepa de Dios es, según la esencial comunidad, un saber común, en cuanto que Dios en el hombre sabe acerca de sí mismo.»

O bien:

> «En toda esta historia, el hombre cobra conciencia de que el hombre es el Dios inmediato, presente, de tal modo que, en esta historia, tal como el espíritu la capta, tenemos la representación del proceso de lo que es el hombre, de lo que es el espíritu.» (*Werke*, t. XII, p. 253.)

Esta presencia suena de otro modo que la del Estado como el supuesto «Dios presente en la tierra»; destruye el cielo del más allá, en cuanto que lo saquea para la información del hombre acerca de su propia profundidad. Qué impulsos no extinguidos tiene tras sí esta humanización religiosa lo revela, del modo más sorprendente, un temprano pronunciamiento de Hegel, en que se encierra ya todo Feuerbach, pues se reclama, en él, la devolución íntegra del cielo al hombre que lo ha creado y organizado. He aquí lo que, en 1800, escribe nuestro filósofo en su obra de juventud sobre *El carácter positivo de la religión cristiana*:

> «El despotismo de los príncipes romanos había expulsado de la tierra al espíritu del hombre, y el despojo de su libertad lo obligó a ir a refugiarse con lo que tenía de eterno y de absoluto al seno de la divinidad, a buscar y esperar la dicha en el cielo. La *objetividad de la divinidad* avanzó al unísono con la corrupción y la esclavitud del hombre, y aquélla sólo es, en rigor, una revelación, una manifestación del espíritu de estos tiempos... El espíritu del tiempo se reveló en la objetividad de su Dios... al verse colocado en un mundo nuevo, extraño a nosotros, en cuyos dominios no tenemos ninguna participación, que no nos lo hemos edificado con nuestros actos, sino que, a lo sumo, hemos mendigado o conjurado mágicamente cuando el hombre mismo era un No-Yo y su divinidad otro No-Yo.» (*Theologische Jugendschriften*, 1907, pp. 227 s.)

Y, más adelante:

> «Aparte de algunos intentos anteriores, le estaba reservado, prefe-

* En *Escritos de juventud*, F.C.E., 1978, p. 403.

rentemente, a nuestra época, reivindicar como propiedad del hombre, por lo menos en la teoría, los tesoros dilapidados en el cielo,pero ¿qué tiempo tendrá energía bastante para hacer valer este derecho y entrar en posesión de tales bienes?»

Sería imposible sobrepujar el optimismo prometeico que las anteriores líneas respiran, y su tenor no llegaría a desaparecer nunca del todo en el propio Hegel. Sigue resonando, más adelante, en todos aquellos sitios en que queda margen para su subjetividad, por ejemplo en la *Estética*, a propósito de la disolución de los dioses antiguos. La *hybris* aparece amortiguada, pero la tendencia antropológica sigue siendo la misma:

> «El ocaso de estos hermosos dioses del arte es necesario, ya que el ser consciente no puede, en último resultado, darse por satisfecho con ellos, por lo cual retorna de ellos a sí mismo.» (*Werke*, t. X², p. 102.)

El *cur Deus homo*, la pregunta que el cristianismo es y contesta, fue convertida, por la reantropologización hegeliana, de una perspectiva de futuro en un hecho ya realizado de Cristo. Algunos de los pasajes fervorosos más centrales de esta filosofía celebran tanto, por ello, la religión de Jesús, el Dios-Hombre, que en tales pasajes se ha convertido casi en una religión sin Dios. A pesar de haber afirmado Hegel, o precisamente por haberlo afirmado, que «tampoco la filosofía tiene más objeto que Dios, lo que hace de ella, esencialmente, una teología racional y, como culto de la verdad, un culto persistente de Dios» (*Werke*, t. XI, pp. 131 s.).

El Dios de Hegel es el *humanus*, **lo *humanum*, tal como es capaz de rebelarse en su extensión y profundidad. Este reino de Cristo no contiene, ni siquiera en su transcendencia, nada divino irreductible, sea absurdo o no.** Por tanto, Feuerbach, al antropologizar expresamente la religión, años más tarde, apenas si tuvo que modificar en este punto a Hegel. Ningún análisis del cristianismo que trate de ser una herencia y no sólo una negación seca, abstracta y aturdida, podrá dar un solo paso, ni siquiera el paso hacia un ateísmo comprendido, sin tener en cuenta previamente la filosofía de la religión de Hegel.

5. Que todo valor se refiere a lo humano es algo fácil de sentir, pero más difícil de pensar. No afirmó otra cosa la Ilustración, pero dejando completamente a un lado la parte de luz proyectada sobre el más allá. Sin embargo, esta filosofía aguzó el sentido de la dignidad humana, despreciando todo lo que fuese besar el suelo tanto ante los príncipes como ante los espectros celestiales.

También el joven Hegel debe a la Ilustración, y no sólo a la humanización del Hijo de Dios, su rebeldía a deslizarse de limosna en el más allá, su tendencia a recobrar el resplandor prestado. Lo que de

Hegel encontramos de nuevo en Feuerbach existía ya de antes y existía ya en el propio Hegel como el mejor siglo XVIII. Hay, sobre todo, en esta época, una figura de las más amables y dignas de veneración, que debió de influir sobre aquella actitud espiritual de Hegel cuando reclamaba la devolución de la propiedad celestial; nos referimos al revolucionario y naturalista George Forster. Esta influencia, que habría sido muy adecuada en aquel tiempo de Hegel, no es nada inverosímil, ya que sabemos que, por los días en que redactaba el pasaje ya citado antes sobre el deslizarse mendigando en el cielo y sobre la objetivación de Dios, que crece a medida que crece la debilidad humana, acotaba en sus apuntes las siguientes frases de la obra de Forster titulada *Vistas del bajo Rin* (1790):

> «Sufrimos interminablemente, pero no por nuestras propias fuerzas. Encontrar un confidente al que podamos lamentarnos de nuestras miserias, sobre el que podamos volcar nuestro corazón con todo lo que lo angustia, al que, con nuestros constantes ruegos y lágrimas..., podamos atraer a la ayuda y la compasión: tal es la gran necesidad de nuestra vida, y para ello creamos los dioses a nuestra imagen y semejanza.»

Los dioses antiguos eran distintos, como correspondía a la imagen de una humanidad más vigorosa, pero tomados también de ella. Eran, por su naturaleza, afines a la mejor parte de nosotros y no objetivados para contraste con nuestra debilidad:

> «Puede que fuese cierto lo que se dice de la divina perfección de las dos obras maestras de Fidias, de su Minerva y de su Júpiter; pero cuanto más majestuosamente apareciesen sentados o de pie, con la augusta cabeza rayando ya, ante nuestros ojos, con el cielo, más espanta nuestra fantasía; cuanto más perfectos los ideales de lo sublime, más extraña nuestra debilidad. El hombre que hubiera podido sostenerse sobre sus propios pies habría tenido la osadía de mirar a aquellas gigantescas deidades cara a cara, de sentirse afín de ellas y de prometerles, en gracia a esta afinidad, su asistencia en caso contrario.» (Cfr. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936, p. 218.)

La consecuencia que Hegel saca de estas palabras de Forster es la siguiente: abandonar el No-Yo en que la divinidad se había convertido en la época de la debilidad; poner en pie al Yo cual un nuevo Fidias, para reivindicar el resplandor de los dioses como propiedad del hombre, en gracia a la afinidad entre éste y aquéllos, garantizada ahora, no ya por Grecia, sino por la mística cristiana.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Hegel jamás admite un Yo sin lo que se enfrenta a él. No hay en él sujeto sin objeto, aunque éste no permanezca nunca como algo puramente externo, no

penetrado. A menos que el Yo y lo que se enfrenta a él se disuelvan conjuntamente en el puro Yo, cosa que no ocurre en un largo trecho del camino religioso. Así, pues, la intensa humanización religiosa de Hegel no debe interpretarse de un modo subjetivista. A veces retorna, incluso, a una acentuación especialmente subrayada del lado religioso objetivo; por oposición a la reducción de la fe a un simple estado de ánimo. Hegel se enfrenta ya con ella como con un vacío religiosamente ferviente, aunque no llega todavía al nivel de esas chácharas de salón que hablan de los «valores espirituales».

Hegel necesita en todas las cosas contenido, el cual es ofrecido con más seguridad que por nada por los objetos; en la filosofía de la religión, por el más alto de todos, que es Dios. Es así, cabalmente, como a la humanización de Dios responde la conocida potenciación del hombre en torno a su Dios [1].

Es cierto que el contenido hegeliano de Dios se disuelve mucho más intensivamente en la conciencia humana de lo que ésta se disuelve, a su vez, en Dios, pero esta última disolución, que es la objetivamente mística, es la que entrega a la antropológica o antropológicamente mística el tesoro que no pueden devorar el orín, la polilla ni los psicologismos. Ya el joven Hegel revela, así, aparte de la magia subjetiva ya subrayada y al mismo tiempo que ella, un sentido para la magia objetiva, es decir, para el tinte sagrado que se infunde al sujeto que va moviéndose hacia el objeto. El contacto con él, la sumersión en lo objetivamente infinito se le antoja algo naturalmente místico, un olvido total. Lo considera, incluso más exactamente, cristiano, bañado en las aguas de infinitud del Bautista:

> «No existe ningún sentimiento que sea tan homogéneo al anhelo de lo infinito, al afán de anegarse con lo infinito, como el deseo de sumergirse en una masa de agua; quien se lanza a ella tiene ante sí un algo extraño que inmediatamente lo circunda por todas partes, dejándose sentir en cada uno de los puntos de su cuerpo, se ve arrebatado al mundo y éste a él; sólo es agua sentida, que le toca donde está y él sólo está allí donde la siente; en la plenitud de agua no hay vacíos, no hay limitaciones, no hay ninguna diversidad o determinación; el sentimiento de ella es lo menos disperso, lo más simple; el que se ha sumergido en el agua sube de nuevo al aire, se separa del cuerpo de aquélla; se halla ya separado de ella, pero le sigue bañando todo el cuerpo; tan pronto como sale del agua, el mundo en torno a él vuelve a cobrar concreción, y retorna fortalecido a la diversidad de la conciencia... En el hombre sumergido sólo hay un sentimiento y el olvido del mundo, una soledad que lo ha arrojado todo lejos de sí, que se ha despojado de todo. Como ese abandono de todo lo anterior, como la iniciación entusiasta en un mundo nuevo es como hay que ver el bautismo de Jesús.» (*Theologische Jugendschriften*, p. 319.)

La soledad se representa aquí como una soledad dentro de la plenitud del agua, dentro de la sustancia sin vacíos ni limitaciones; esta sustancia circunda al sujeto como algo extraño a él, pero al mismo tiempo el sujeto se descarga, en contacto con ella, de su aislamiento y, en una profundidad que rebasa la amplitud de ese aislamiento, experimenta el *renacimiento* religioso. Por tanto, los dos momentos dialécticos, sujeto-objeto u objeto-sujeto, no se presentan en la dialéctica religiosa hegeliana como si el sujeto abrazase el proceso religioso sin la contra de la objetividad. [2] **Ya se ha indicado antes (en la p. 301) el papel del culto, medio para prevenir —según Hegel— la subjetividad cristiana contra el puro subjetivismo. La referencia correspondiente de la objetividad a la interioridad devendría, aquí también, una reciprocidad de determinación entre sujeto y objeto:**

> «Del mismo modo que se halla determinada la conciencia, se halla también determinada la relación del sujeto para con ella, o se halla determinada también la autoconciencia en el culto; uno de estos momentos es siempre el reverso del otro, el uno apunta al otro. Ambos modos, uno de los cuales sólo retiene la conciencia objetiva mientras que el otro retiene solamente la conciencia pura, son unilaterales, y cada uno de ellos se extingue en sí mismo.» (*Werke*, t. XI, 1840, p. 41.)

La acentuación hegeliana del objeto, en el sentido del Padre y del supremo objeto, fue creciendo, además, en los años posteriores; explicó, por ejemplo, un curso sobre las pruebas de la existencia de Dios en las que apenas se subraya ya el contenido mutuo de la sustancia con el sujeto, insistiéndose, en cambio, con tanta mayor energía, en la *aseitas* o un ser de Dios dependiente tan sólo de él mismo. La acentuación de lo opuesto es, aquí, la más fuerte de todas:

> «Sin embargo, la religión debe ser, por lo menos, un arribar del espíritu a este contenido, de nuestra conciencia a este objeto y no simplemente un trazado de líneas del anhelo al vacío, una contemplación que no contempla nada, que no encuentra nada frente a sí... Si, en realidad, sólo hubiera que entender la religión como una relación con Dios partiendo de nosotros mismos, no se admitiría una existencia independiente de Dios; Dios sólo existiría en la religión como algo puesto allí por nosotros, creado por nosotros. La expresión, que acabamos de usar y de censurar, de que Dios sólo existe en la religión, encierra, sin embargo, el grande y verdadero sentido de que de la naturaleza de Dios, en su independencia perfecta y existente en sí y para sí, forma parte el ser para el espíritu del hombre, el comunicarse a él.» (*Werke*, t. XII, p. 328.)

La prueba cosmológica se coordina aquí a la religión natural, la prueba teleológica a las religiones de la individualidad espiritual, la

prueba ontológica al cristianismo, como el concepto absoluto de la religión, pero por doquier labora el objetivismo. Esto explica también, en una época posterior, la relación en cierto modo conservadora de Hagel con Franz von Baader, quien se hallaba de por sí lo más lejos que pueda imaginarse de la ecuación: el saber del hombre acerca de Dios = al saber de Dios acerca de sí mismo. Además, la relación con Baader no se refiere solamente a la voluntad de éste de tratar la religión de un modo especulativo, como Hegel, sino también, precisamente, al Dios como punto de partida: *Cogito, ergo sum*, es decir, soy pensado por Dios, luego existo: he aquí lo que Baader enseñaba; saberse uno a sí mismo (autoconciencia) es ser sabido por Dios. Es un objetivismo extremo, el cual ofrecía la palabra al subjetivismo aislado dentro del mismo aislamiento.

Se percibe, pues, claramente, el miedo a colocar dentro de la atmósfera humana lo que se piensa en el concepto Dios. Ciertas partes importantes de la filosofía hegeliana de la religión nos obligan a tomar conocimiento de este temor, una especie de este anti-Feuerbach, en medio del autoconocimiento religioso. Trátase, en realidad, de una anomalía; si calase más hondo, trasladaría a Hegel del lado del Hijo del Hombre al del Dios que empuja desde fuera. No es una anomalía en la absoluta repugnancia de Hegel contra el subjetivismo ni, menos aún, en la acentuación del lado objetivo, esencial siempre y en todas partes a la dialéctica hegeliana, pero sí lo es en lo que se refiere al aislamiento trascendente, más aún, a la «cosificación» de este lado objetivo mismo. No en vano pudieron los hegelianos de derecha invocar en su apoyo esta *aseitas*, que dejaba indemne el trono de Dios y fuera de concurso el mito del Padre.

6. Sin embargo, a la postre no se revela en Hegel, tampoco desde e
este punto de vista, ningún contenido entronizado del concepto de Dios. La disolución del contenido de Dios en la autoconciencia sigue siendo, no obstante, más intensiva que su disolución en la conciencia objetiva, más, sobre todo, que una *aseitas* divina. Ante todo, el sujeto y el objeto aparecen entrelazados religiosamente por aquella *unidad del Mismo (Selbst),* de la que no son, en Hegel, más que momentos. **Pero así, la religión, ella precisamente, comienza con esta especie de mala conciencia respecto del objeto, la cual —como si todo lo que fuera objetivo tuviera necesariamente algo de extraño— conduce a una espiritualización desobjetivante: a esa misma espiritualización —cuyo programa está en la conclusión de la *Fenomenología*— que impulsa al idealismo, incluso al idealismo objetivo, en tanto que idealismo, a terminar sin espacio, sin naturaleza, sin *entorno* para el nosotros y el yo triunfantes. Añadamos que el desprecio casi medieval de Hegel hacia la naturaleza (revelado finalmente por el rango**

inferior reservado a la belleza natural) le ocultaba el lugar, o mejor el problema, de una humanización de la propia naturaleza con su más lejano objeto. Aunque la religión se halla todavía en camino hacia esta mutua cancelación del yo y de lo opuesto a él en el Mismo puro, comienza ya en ella lo que ha de culminar en el saber y el espíritu absolutos:

> «Los momentos de su movimiento no se presentan ya como formas determinadas de la conciencia, sino que la diferencia de ellos ha retornado al Mismo.» (*Werke*, t. II, p. 609.)

O bien: el espíritu es, en verdad,

> «la transformación del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en un objeto también superado.» (*Werke*, t. II, p. 605.)

Este Mismo de la autoconciencia sabida, en el que la «autoconciencia», lo mismo que la «conciencia objetiva», se cancelan la una a la otra y, a la postre, desaparecen, es, sin embargo, el de lo humano, a pesar y por razón de su divina sublimidad. Es, bien entendido, un algo humano que no se da de modo inmediato, es decir, sin nada de psicologismo; es, en Hegel, aquel algo humano que no viene al mundo por el nacimiento, sino solamente por el proceso religioso del renacer. Es aquí y solamente aquí donde triunfa, para Hegel, la verdad religiosa, que no tiene *nada de subjetivista*, pero que pertenece en un todo al Yo, y el Yo de la religión es, en Hegel, el Dios-Hombre. En Cristo ha muerto el Dios trascendente, y lo que resucita deja tras sí no sólo lo humano como criatura, sino también al Padre que es en sí:

> «En sí Dios y muerto: esta mediación, en la que se abandona lo humano, mientras que, de otra parte, lo que es en sí vuelve hacia sí, y así se convierte en espíritu.» (*Werke*, t. XII, p. 253.)

El abismo sigue aquí, pero precisamente como un abismo que funda la posible profundidad. Ya antes quedó señalado el objetivismo extremo de los teólogos sencillamente enemigos de la criatura, como Karl Barth, que no atribuyen al sujeto (concebido por ellos solamente como un *anthropos* criatura psicológica) más que el pecado y el error. La realidad de Dios se halla aquí, como tal, fuera de toda correspondencia con la posibilidad humana. De esta escisión entre el sujeto y la sustancia se halla Hegel lo más alejado que pueda imaginarse, tanto por su constante dialéctica bilateral mediadora como también por su mortal hostilidad contra todo lo que sea el irracionalismo de los perros y los esclavos.

Pero en Hegel vive, sin embargo, un sentimiento que comparte con todos los hombres religiosos: el sentimiento tabú de un *Deus*

absconditus, es decir, del misterio como profundidad religiosa. [3] **Y es precisamente esta profundidad la que, según Hegel, abandona la objetividad trascendente, en la que, durante su juventud, él la había visto desperdiciada e hipostasiada, para ser llevada a la subjetividad; a la subjetividad de un *humanum absconditum***, concebida, en Hegel, como mismidad, a diferencia de lo «humano, demasiado humano» del psicologismo y el subjetivismo. Aquí no se da, como Hegel reprocha al subjetivismo, un trazado de líneas en el vacío, pues el *humanum absconditum*, heredero del *Deus absconditus*, no es vacío. Y tampoco en Hegel, por mucho que éste, reaccionando contra la superficial humanización de la teología del Siglo de las Luces, insista en el viejo temor al Señor como principio de toda sabiduría religiosa. Al «reino del Padre» tenía que seguir necesariamente el «reino del Hijo», el «reino del Espíritu», **en tanto que misterio, pero no ya el misterio congelado de una ley extraña.** La idea del *Deus absconditus*, en vez de convertirse en el absoluto de una quimera eternamente inhumana, se trueca, precisamente, en la hondura de lo humano, en la conciencia, en la posibilidad de esa hondura. Gloria a Dios en las alturas, pero como una complacencia que el hombre encuentra en ello; por donde el Dios de las alturas desciende hasta los hombres en su ocaso y los hombres ascienden a su aurora.

Y como esta ascensión es, al mismo tiempo, un anhelo que se rebela contra la hipóstasis de Dios más arriba y más allá, es, toda ella, serpiente, Prometeo, *hybris*. Pero como es, al propio tiempo, la cosecha de la plenitud del cielo reantropologizado, esta *hybris* es el más devoto o el más concreto *sursum corda* de la religión. [4] **He aquí, por consiguiente, lo que significa a fin de cuentas la objetividad religiosa para Hegel: con razón o sin ella, quiere ser la sal que nunca deja sedienta a la tierra y que, por el contrario, le da fuerza. No se trata de ningún objetivismo, es decir de objetividad *alienada*; el Hegel místico odia a los ídolos.** La profundidad del cristiano *eritis sicut Deus* sirve, así, de punto de partida para poder contestar a la pregunta de *cur Deus homo*.

7. La idea de que con el hombre no se puede ir muy lejos encuentra a
en la Biblia una extraña fundamentación. En lo que se refiere, concretamente, al primer anhelo fáustico del hombre, es decir, precisamente a lo que parece ser la parte mejor de él. Hay en la Biblia un pasaje que viene sirviendo, desde antiguo, de divisoria entre algunos espíritus teológicos y la mayoría. Este pasaje figura en el mismo lugar que el árbol de la Ciencia: el hombre no debe comer de él. Este veto es algo así como la primera censura impuesta al pueblo, como la voluntad de mantenerlo en la ignorancia y la estupidez. Pero la serpiente sedujo a la primera mujer induciéndola a que comiera de

sus frutos y diera de comer de ellos al hombre, con estas palabras: «Serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal.»

Si este pasaje figurara en otro lugar, por ejemplo en los profetas o en Jesús, desentonaría totalmente de sus predicaciones. Jesucristo enseñó en absoluto la ciencia del Bien y del Mal y el llegar a ser como Dios. Entre los místicos cristianos también los ortodoxos tendían a la deificación del hombre; más aún, el catecismo de la Iglesia romana dice que las almas que gozan de la eterna bienaventuranza, «aun conservando su propia sustancia, asumen, sin embargo, una cierta forma maravillosa y casi divina, de tal modo que antes parecen dioses que hombres *(ut dii potius quam homines videantur)*». La diferencia reside, ciertamente, en el hecho de que aquí son los *profetas, Jesús, etc.*, quienes hablan, y de que es el propio Dios quien aporta al hombre que lo saborea una existencia divina. En cambio, en el Paraíso es la serpiente, es decir, el demonio, quien habla, y el fruto no tiene que ver con Jehová más que por el hecho de que lo prohíbe.

No obstante, la Biblia, redactada más tarde tan celosamente por los sacerdotes del Estado teocrático judaico, no dice en ninguna parte que los frutos estuvieran podridos. El árbol bíblico es llamado árbol de la Ciencia, no del Error. Y la serpiente enviada, según la Biblia, por el padre de la mentira, no miente con su promesa, pues vemos que Jehová dice, poco después: «He aquí que Adán es ahora como Nos, pues conoce el Bien y el Mal.»

Hegel llama, sobre todo, la atención hacia estas palabras, en las más diversas conexiones; no acata, en la vieja fábula, la interpretación puramente negativa, la del pecado original. Sólo se muestra de acuerdo con la tradicional interpretación del curioso mito en el sentido de que atribuye a la serpiente-Lucifer la insolencia, la rebelión, la obstinación, es decir, lo que es para Hegel moralmente malo (pues su optimismo espiritual no entra a examinar lo que es realmente malo en el mundo). Fuera de esto, en lo tocante a la libertad como humanización, Hegel está de parte de la serpiente, no de parte de la ceguera, de la cómoda e ignorante inocencia en que el Jehová de la Biblia trata de mantener al hombre. El mismo Lucifer-serpiente habría podido pronunciar estas palabras de Hegel:

> «El estado de inocencia, este estado paradisíaco, es el estado animal. El Paraíso es un parque bueno para que vivan en él los animales, pero en que no puede quedarse a vivir el hombre.» (*Werke*, t. IX, p. 333.)

La historia de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso y la del «sudor de su frente» son interpretadas por Hegel, es verdad, inspirándose tan sólo en el *ethos* protestante del trabajo, pero por lo que se refiere al conocimiento del Bien y del Mal, a causa del cual, y tal vez

incluso por celos, expulsa Dios a la primera pareja del Paraíso terreno, la interpretación hegeliana queda más bien a la izquierda del lado por donde caminarán los espíritus teológicos.

> «Lo difícil es el que se diga que Dios prohibió al hombre llegar a este conocimiento, pues el conocimiento es precisamente lo que da su carácter al espíritu; el espíritu sólo lo es por la conciencia, y la suprema conciencia reside, precisamente, en aquel conocimiento.» (*Werke*, t. XII, p. 64.)

Significativamente, Hegel no ha admitido ninguna relación entre el capítulo de la Biblia sobre el pecado original (Gen., 3) y el gran capítulo sobre el renacer (Rom., 7); a pesar de la advertencia a este respecto del teólogo de la resurrección Tholuck (*Guido y Julio*, 1823), tan estimado por él. Porque si bien, según Pablo (Rom., 7), el renacer purifica del pecado a la carne surgida de la tentación paradisíaca, de hecho la serpiente no ha seducido a la carne, sino al contrario: ha apelado desde la criatura al espíritu. La interpretación hegeliana rescata a la serpiente. Este ser, místicamente azuzador y esclarecedor, está muy lejos de merecer el trato demoníaco que ha recibido de la ortodoxia reinante, y no sólo de la Biblia. La imagen de la serpiente estaba muy en boga entre los contemporáneos de Hegel; pero todos ellos, sin excepción, veían en ella el arquetipo de la perdición humana. Una de sus fechorías era, según esta manera de pensar, la propia Revolución francesa, derrotada por el arcángel San Miguel, patrono de la clase dominante y de su Dios.

La solidaridad de Hegel con la causa envuelta en la idea del pecado original representa, en este punto, una parcialidad antropológico-religiosa vestida con un ropaje místico; más aún, una parcialidad en favor del arquetipo de toda rebeldía del sujeto. Para tener un contraste que aclare especialmente lo que hay de luminoso en el demonio hegeliano, basta compararlo con el objetivismo sencillamente reaccionario de la filosofía de la religión de Schelling, unos años después. Esta filosofía encierra, evidentemente, grandes profundidades prelógico-existenciales y es, en este aspecto, la reacción contra los panlogismos de Hegel, reacción que no debe tomarse muy a la ligera; sin embargo, en lo que a la concepción religiosa misma se refiere, con su serpiente, su pecado original y la batalla de Dios en el centro, hay que reconocer que esta reacción schellingiana honra a Hegel. En Schelling, la serpiente es sencillamente mala, como toda rebelión: no hace más que sembrar la confusión en el mundo y alejarlo de Dios. Dios no tiene más remedio que ponerse en campaña con sus fuerzas, y la creciente manifestación victoriosa del Señor se refleja en la sucesión de las ideas religiosas. La serpiente, Caín, los secuaces de Coré, Judas, se hallan del lado de la revolución, como las

fuerzas del archimal. En Schelling, que en esto es casi hegeliano, encuentra favor todavía un rebelde antiguo, Prometeo, pues este rebelde se levanta de entre los dioses paganos como la «potencia» puramente natural de Dios:

> «Prometeo es el pensamiento en que el género humano, después de haber hecho brotar de su interior todo el mundo de los dioses, retornando a sí mismo, cobra la conciencia de sí y de su propio destino, adquiere el sentimiento de lo impía que es la fe en los dioses.» (Schelling, *Werke*, t. I², p. 482.)

Sin embargo, tan pronto como el conflicto es con el Dios de la Biblia, tan pronto como la rebeldía aparece representada por la serpiente, el principio de Prometeo se convierte, pura y simplemente, en el principio del pecado, de la maldición desde un principio, de Satanás. La serpiente es la tentación del saber carente de todo contenido, como no sea el de quedarse mirando neciamente a la propia nada. El Satanás-Lucifer es la tentación, que empieza seductoramente y acaba de un modo espantoso:

> «En este sentido se le llama [a Satanás] la vieja serpiente, pues del mismo modo que ésta se acerca al hombre con suave movimiento, imperceptible para el hombre, y se abalanza sobre él clavándole el aguijón con su mortal veneno, el principio que lo induce al mal se levanta también de lo profundo, se acerca al hombre y se abalanza sobre él con suave movimiento, sin que el hombre lo advierta... Se da a Satanás el nombre de la vieja serpiente, es decir, de la serpiente que desde tiempo inmemorial viene seduciendo al hombre y confundiendo e induciendo a error a toda la Tierra; para nosotros, que hemos seguido este largo camino del error del género humano a través de todas sus vueltas y sinuosidades, no necesita dicho predicado de ulterior explicación.» (Schelling, *Werke*, t. IV², pp. 262 s.)

Y el hombre no debe someter a prueba su libertad:

> «Pues si es verdad que es semejante a Dios, lo es en cuanto no es movido, en cuanto no se deja arrastrar por el orgullo de ser como Dios... Este querer ser como Dios es, precisamente, lo que arrastra al hombre a la caída.» (Schelling, *Werke*, t. III², p. 357.)

El mundo se convierte, así, en una unidad rota, en un mundo zarandeado, corrompido, empujado a la ruina por la libertad humana. Pero contra esta caída es, cabalmente, contra la que en Schelling lucha el Dios activo, vivo, personal, hasta conseguir que la humanidad que ha desertado de su camino, el universo que se ha apartado de él, vuelvan a someterse y Dios se convierta de nuevo en Señor de todo lo existente. Desde el pecado original hasta la aparición de Cristo, Dios sólo está presente en el mundo con su enojo, con el no de la guerra blanca.

Como vemos, Schelling formula la más militante antiantropología de la religión: su figura central es la del arcángel San Miguel. El contraste con la filosofía racional de Hegel *(eritis sicut Deus)* es bien marcado: mientras que Hegel ve en Dios solamente la meta y, por tanto, todo lo considera sin Dios, de un modo puramente lógico-racional, en la teogonía de Schelling, Dios es el principio y la sustancia dominante. Y tampoco el Cristo schellingiano, el Dios-Hijo, gobierna el mundo con independencia divina, gobierno que sólo al Padre corresponde, sino que prescinde de su divinidad, devuelve el mundo a Dios y sólo por virtud de esta modestia adquiere paridad con Dios. Y de nuevo advertimos, en estas fantasías reaccionarias o en estas fantásticas ideas de la reacción, a dónde lleva el objetivismo extremo, la hipóstasis del Señor y el Padre, y cuán lejos se halla Hegel de semejantes ideologías. [5] **Desde que el problema de la *herencia religiosa* tiene su expediente a punto, el valor atribuido al mito de la serpiente constituye un criterio seguro para distinguir el cristianismo heterodoxo de aquel que en la Iglesia prolonga las antiguas religiones de Baal. Al papel de Prometeo en el santoral filosófico corresponde, en la historia revolucionaria de las herejías, el *eritis sicut Deus*. El consejo antimítico de atreverse a saber encuentra aquí su arquetipo mítico: *la serpiente del Paraíso es, en cierto modo, la cimera del casco de la diosa Razón.***

Es posible que el antiquísimo relato de la serpiente tuviera como base una rebelión real, pero no se sabe. El reflejo ideológico de aquel relato tiene, en todo caso, una continuación en la historia de Caín, con su notable doble sentido, así como también en la serpiente, ahora curiosamente invertida, como vehículo de salvación, que aparece durante el éxodo a través del desierto (IV Mois., 21, 9). El símil en que Jesús se compara con esta benéfica serpiente (San Juan, 3, 14) ha sido referido por las sectas, en general, a su propio sujeto.

Y hay una huella antiquísima que va plegándose teológicamente hasta llegar a la relativa salvación hegeliana de la palabra de la serpiente: la huella de la secta herética de los ofitas, en la baja Antigüedad. Esta secta empezó cambiando totalmente el sentido bíblico del mito de la serpiente y equiparando la seducción del Paraíso a la de Jesús: Cristo es, según los ofitas, el retorno de la serpiente; Cristo viene a consumar el *eritis sicut Deus*. El hombre no será como el pensado bajo el creador de este mundo malo, sino como el justo salvado del mundo, del que hablaron tanto la serpiente como Jesús. La huella de este inaudito paralelismo se percibe todavía, aunque tenue, en el *pathos* subjetivo de los bautistas, en la piadosa *hybris* que pretende forzar a Dios, por medio de la propia presencia, para que deje de ser un extraño; es la reacción contra todo lo alto en que no aparece el hombre.

Y esta misma huella autónoma se presenta de nuevo, ya completamente secularizada, en el acontecimiento histórico que, subterráneamente, aparece todavía estrechamente vinculado con los movimientos heréticos de la Edad Media: en la Revolución francesa. Es decir, en aquella *hybris* que Hegel no se cansa de señalar como el poder que ha puesto al mundo de cabeza, lo que vale tanto como decir que lo ha orientado hacia el pensamiento. Es el tránsito de la servidumbre en todas sus formas, incluso en su reflejo trascendente, a los libertadores, al genio de la libertad. El joven Hegel saca del grito *in Tyrannos!* casi un nuevo santoral, en el que figuran los nombres de Harmodio y Aristógiton, los tiranicidas atenienses, y el de Bruto, cuyo busto solía tener ante sí Beethoven. De aquí las palabras, propias de la serpiente:

> «Se enseña a nuestros niños a rezar las oraciones en la mesa, a recibir la bendición al levantarse y al acostarse. No son ningún Harmodio, ningún Aristógiton, los que viven en la boca de nuestro pueblo, en sus canciones, aquellos nombres rodeados de eterna fama, los de quienes abatieron al tirano y dieron a sus conciudadanos derechos y leyes basados en la igualdad.» (*Theologische Jugendschriften*, p. 359.)

Se predica, pues, un culto que nada tiene que ver con el de la servidumbre, y el propio Hegel advierte los puntos de contacto entre su actitud y el mito de la serpiente. La fe es, para Hegel, certeza, y «la certeza es siempre subjetividad» (*Werke*, t. XI, p. 79). «La certeza es la relación directa entre el contenido y el yo.» (*Werke*, t. XI, p. 63.) Esta certeza no se adquiere en la religión de un Dios externo, de un objeto concebido heteronómicamente. Esto hace que aparezca más cercano al arquetipo de la serpiente, con sus peligrosas enseñanzas; es ella y no el búho de Minerva la que nos ofrece, desde este punto de vista, el emblema de la libertad religiosa.

8. De lo anterior debemos retener esto: también la mirada de Hegel, vuelta hacia sí mismo, termina dentro de sí. Todo el cielo anterior se vuelve ahora hacia un humano ser para sí, y éste es exaltado a él, a la par que encuentra en él su plena medida. El sujeto humano tiene profundidad, a diferencia de la criatura [6] **exclusivamente concebida desde la perspectiva del entendimiento moralizador, pero esa profundidad no tiene nada de abierta, de inesperada.** En este sentido, las reacciones irracionales contra la doctrina hegeliana, como las de Karl Barth, las últimas en el tiempo, son instructivas y saludables; precisamente porque venden *cara* la vida del cielo. Porque, aunque sea de un modo evidentemente reaccionario y totalmente mitológico-trascendente, ponen de manifiesto la existencia de un algo aún no aclarado en el contenido que se presenta o

interpreta como religioso, un algo que no es posible reducir, sin más, a la naturaleza humana tal como *ya ha devenido*, que no puede ser disuelto en ella. Hegel, por su parte, como hemos visto, no comparte la superficial humanización puramente moral de la teología de la Ilustración, pero su hombre cristiano está ya ultimado. Hegel pone también en claro, a la postre, esta subjetividad (la del ser para sí), ante la cual no se abre un abismo de posible pavor ni alumbra una estrella de posible esperanza. **Atenerse a lo que está dado en el presente, a la positividad que se tiene por realismo, he ahí una actitud que da lugar a la presencialidad del sujeto, y acaso también a su expectativa, pero no a la esperanza que viene de contemplarlo.**

Y no puede ser de otro modo en Hegel. El carácter cerrado del proceso, pese a la dialéctica, no admite nada que no sea manifiesto. De aquí que entre, necesariamente, en el apoderamiento humano del cielo, algo históricamente devenido, un fragmento de mitología eclesiástica: la doctrina de la Trinidad. No en vano fue ella, como se recordará, la que sirvió de modelo prototípico a la dialéctica hegeliana; estaba, por tanto, predestinada a redondear teológicamente la dialéctica. El reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo aparece, así, no como un proceso de progresiva humanización, sino como la «división» de Dios, de un Dios que, a pesar de lo convenido, vuelve a ser un objeto totalmente exterior, mitológicamente entronizado, cuya anatomía es la división trinitaria.

[7] **La filosofía religiosa de Hegel, lejos de suspender, según su u programa, las fábulas sobre la creación y los mitos, los engancha. Y cuando suspende al Padre en el Hijo, y al Hijo en el Espíritu, no hace menos estática la santa anatomía trinitaria. Todas estas hipóstasis están arrancadas** de la vida del ser para sí, algo que disuena bastante de una filosofía de la religión basada en la *no enajenación*, en la *automediación*. No en vano es la religión, en Hegel, precisamente la llamada a comunicar la mayor audacia y, al mismo tiempo, el mayor sostén a sus categorías de verdad y libertad. Comunicación que no se convierte en absoluta sino con el cristianismo:

> «La religión absoluta es, de este modo, la religión de la verdad y la libertad. *Pues la verdad consiste en no comportarse ante lo objetivo como ante algo extraño.* La libertad expresa lo mismo que es la verdad, con una determinación negativa.» (*Werke*, t. XI, p. 167.)

Esta determinación de la verdad sólo significa, aquí, algo específicamente teológico, a saber: que lo que se concibe como Dios descienda de un modo creciente, «con lo que la historia del contenido de Dios es también, esencialmente, la historia de la humanidad, el movimiento de Dios hacia el hombre y el del hombre hacia Dios». Pero la suprema determinación de la verdad por Hegel, tal como

acaba de ser señalado, significa además, más aún, significa de un modo universal, que nada hay en la objetividad, cualquiera que ella sea, y más si se trata de una objetividad aparente, ficticia (objetivación, hipóstasis trascendente), que no surja o se sumerja en el reino de los hombres. La verdad como coincidencia de la cosa consigo misma se torna en coincidencia de la cosa Dios con el Yo. Se torna en la liberación de lo ajeno y del destino no comprendido, aparece en «el Oriente del templo», pero más allá de él. Se convierte en la superación de todas las relaciones en que lo objetivo, lo «cosificado» es grande y el hombre pequeño, aplastado, despreciable, un eco que se extingue.

Esta libertad, y con ello el orden de que forma parte, era lo único que podría identificarse con lo que Hegel adora en el cristianismo: «la realización del concepto de la religión». En lo cual, como en toda realización de un concepto, se deja atrás lo abstracto del concepto anterior. Por este camino va borrándose de un modo seguro su mitología, y de un modo aún más seguro la «objetividad», ese tipo de «objetivación» que es una complacencia para el hombre y a la que desde hace dos mil años arribó el cristianismo. En alianza con la clase en cada momento dominante, en alianza con una hipóstasis de Dios que ha olvidado que surgió **en el Antiguo Testamento** como el anhelo del hombre que deseaba salir de su servidumbre y luego como un mensaje de alegría dirigido a los doloridos y agobiados.

TEXTOS

Cur Deus homo

«Frente al fin incondicional ningún otro prevalece; todos encuentran su liquidación en él.» (*Werke*, t. XI, 1832, p. 4.)

*

«La sensibilidad religiosa tiene su lado augusto en que no se detiene en ninguna intuición, en ningún goce perecedero, sino que aspira a la eterna belleza y a la bienaventuranza eterna.» (*Werke*, t. I, p. 7.)

*

El mismo río hace recordar y olvidar:

«Los pueblos ven en esta conciencia religiosa su verdadera dignidad, como el domingo de la vida..., ya sea en el actual sentimiento de devoción o en la esperanza. En esta región del espíritu fluyen las aguas del Leteo, de las que bebe *psyché*, y en las que anega su dolor y en las que todas las durezas y resplandor del tiempo se plasman en imágenes

de sueño y se transfiguran en resplandor de lo eterno.» (*Werke*, t. XI, p. 4.)

*

Fe y saber tienen igual contenido. Se le hacía a Hegel, cierto es, la objeción de que, siendo así, sobra una de las dos formas:

«En realidad, debe afirmarse que el contenido, la necesidad, el interés de la filosofía es común con el de la teología... La filosofía sólo se explica en cuanto explica la religión, y al explicar ésta se explica a sí misma.» (*Werke*, t. XI, p. 5.)

*

En este punto, Hegel se hace acósmico; relación con el «ateo» Spinoza:

«La filosofía tiene como objeto a Dios, que es, en rigor, su único objeto. La filosofía no es ningún saber del mundo, como se la ha llamado, por oposición a la fe. No es saber del mundo, sino el conocimiento de lo que no pertenece al mundo; no el conocimiento de la masa exterior, de la existencia y la vida empíricas, sino el conocimiento de lo que es eterno, de qué es Dios y qué fluye de su naturaleza (*sequi ex*, dice Spinoza), y esta naturaleza necesita manifestarse y desarrollarse.» (*Werke*, t. XI, pp. 15 s.)

*

Pero el saber de Dios acerca de sí mismo no es sino el saber del hombre acerca de Dios, y este saber se desarrolla, de un modo nada spinoziano, en la pluralidad y la sucesión histórica (aunque en una sucesión histórica que «sucede eternamente», lo que vale tanto como si no sucediera):

«Religión es conciencia, saber para el saber, espíritu para el espíritu; la conciencia humana es el material en que se realiza el concepto Dios; el concepto es el fin y el material para realizarlo la conciencia humana.

Para concebir en su verdad las religiones finitas [históricas], es necesario considerarlas desde dos puntos de vista: de una parte, en el sentido de cómo es sabido Dios, de cómo se lo determina; de otra parte, en el sentido de cómo el sujeto se sabe, de ese modo, a sí mismo. Ambos lados, el objetivo y el subjetivo, se hallan informados por la misma determinación y se desarrollan, entrelazadamente, en ella [es decir, hay también una filosofía de la historia de Dios que es, místicamente, idéntica a la noción de Dios histórico-subjetiva]. La noción que el hombre tiene de Dios corresponde a la que tiene de sí mismo, de su libertad. Al saberse en Dios, conoce su imperecedera vida en Dios, conoce la verdad de su ser... Dios es, primeramente, algo totalmente indeterminado; en el transcurso del desarrollo, va formán-

dose, poco a poco, la conciencia de lo que Dios es, y pierde cada vez más su *indeterminación inicial.*» (*Werke*, t. XI, pp. 42 s.)

*

Hemos llegado de nuevo al punto ya señalado, en que Hegel da oídas al consejo de la serpiente. Pues el ser religioso puro, de donde vienen el mundo y el hombre, no es, como no lo es tampoco el ser lógico puro, plétora, sino «inicial indeterminación». Hegel, como filósofo de la historia y, en parte, también como filósofo del derecho, es asequible al pasado romántico-arqueológico, pero no a un pasado primigenio, a un algo perfecto de tiempo inmemorial que se derrama sobre el mundo y tiende a empeorar cada vez más. Hegel muestra el *pathos* del desarrollo (por muy arqueológicamente orientado que aparezca) y no el *pathos* de la emanación (de lo perfecto a lo imperfecto), por lo cual no coloca al principio ni el verdadero Cielo ni el verdadero Paraíso. Es otra de las razones por las que Hegel da oídas a lo luciferino en el hombre, para quien es estúpido lo que no es más que «un parque para animales», al fosforescente Lucifer, que seduce al hombre para el conocimiento y la libertad:

«Encontramos en la Biblia una idea, conocida por el nombre abstracto de pecado original, idea muy profunda, que es algo más que una historia fortuita, pues es la historia eterna y necesaria de la humanidad, expresada en forma externa y mítica.

La conciencia encierra siempre una dualidad..., pues si la reflexión entraña el mal, entraña también el principio, la fuente de la salud, que es la libertad; ambos elementos se contienen en esta historia. La soberbia de la libertad es el lado de lo que no debe ser. El otro lado, el de lo que debe ser, en cuanto encierra la fuente de su salvación, se contiene en las palabras de Dios: "Ved, Adán se ha tornado uno de los nuestros..." Bien podemos, pues, decir que estamos ante la eterna historia de la libertad del hombre, que emerge en ella de la torpeza hacia la luz de la conciencia; en ella se cifra, para él, tanto el bien como el mal.» (*Werke*, t. XI, pp. 194 s.)

«La religión cristiana lleva implícito el principio de que el hombre tiene un valor absolutamente infinito. Este principio consiste, más precisamente, en que el cristianismo implica el dogma de la unidad de la naturaleza divina y humana, revelado por Cristo a los hombres: Hombre y Dios, la idea objetiva y la subjetiva, forman aquí una unidad. Es lo mismo que nos dice, de otra manera, el viejo relato del pecado original; *la serpiente no engañó, en esto, al hombre.*» (*Werke*, t. XIII, p. 124.)

*

Transición a las diferentes religiones, es decir, al objeto religioso, mediado cada vez más acabadamente con un objeto.

«Hemos empezado examinando el concepto de la religión, la religión en sí; otra cosa es cómo se revela a la conciencia... Así, el hombre es libre en sí; pero el africano, el asiático, no lo es, porque no tiene la conciencia de lo que constituye el concepto del hombre. Debemos considerar ahora la religión en su determinación; lo más alto que se alcanza y puede alcanzarse es que la determinación sea el concepto mismo (la idea de la cosa).» (*Werke*, t. XI, pp. 183 s.)

El espíritu religioso comienza demoníacamente, como un poder sobre la naturaleza, inmerso todavía él mismo en esa naturaleza.

*

Ya el intento de hacer que llueva, es piadoso:

«La primerísima forma de la religión, conocida con el nombre de magia, consiste en que lo espiritual someta a su poder a la naturaleza.» (*Werke*, t. XI, p. 220.)

«En cuanto que se produce aquí una acción de lo vivo sobre lo vivo y, más aún, de lo espiritual sobre lo corporal, estamos ante conexiones que no se niegan.» (*Werke*, t. XI, p. 232.)

*

La plétora religiosa de la antigua India, donde todo es prodigio, deja de ser ahora prodigiosa:

«El primer modo concreto de la libertad es el ser humano o la vitalidad animal. El ser presenta, aquí, la forma de lo humano, y entramos en el reino de la fantasía cuando los objetos son representados, de un modo totalmente fortuito, como formas humanas o animales, derrochándose sin tasa estas formas.» (*Werke*, t. XI, p. 289.)

«Existe una monstruosa inconsecuencia que atraviesa la independencia de los dioses, de suerte que éstos son unidad, por lo cual vuelve a desaparecer su forma específica, su naturaleza. Al mismo tiempo, esta unidad... cobra existencia esencial como el hombre que se eleva a esta abstracción.» (*Werke*, t. XI, p. 289.)

«El hombre atenido a sí mismo en esta ausencia de pensamiento, en este vacío, esta pura "yoidad", este puro estar en sí es Brahma. El culto alcanza su fase suprema cuando el indio convierte en hábito perfecto esta abstracción.» (*Werke*, t. XI, p. 306.)

*

También en la religión egipcia «sigue siendo el Dios naturaleza», no una naturaleza salvaje o abstractamente vaciada, sino una naturaleza germinadora, por doquier simbólica, que pugna por salir de sí misma como enigma:

«De aquí, en efecto, ese luchar del sentido con el material de la forma externa en general... La pirámide es un cristal de por sí, en el que mora un muerto; en la obra de arte, que tiende a la belleza, se

insufla el alma interior a la exterioridad de la forma... En esta pugna misma se contempla a Dios; lo que con ello se trata de conseguir es la elevación del espíritu sobre el suelo de la naturaleza.» (*Werke*, t. XI, pp. 374 s.)

*

Los judíos salieron de la servidumbre, y el hombre mismo se considera ahora santo. Los dioses de la naturaleza se retiran de la escena; empiezan las «religiones de la individualidad espiritual». Hegel ordena ya la anterior fe natural hacia los dioses humanos; la transición parte de lo más rudo, de los rígidos dioses egipcios. El poder sobre la naturaleza, a que aspiraba ya la magia, trata de presentarse ahora como un espíritu que ya no es demoníaco, o que no es ya simplemente demoníaco. Hegel ve las determinaciones de la naturaleza en las religiones humanas que comienzan, desterradas a los confines: Jehová, Zeus, Júpiter tienen todavía por atributo el rayo. El mito astral no ha desaparecido aún, las Cariátides, con su armazón de piedra, sustentan una pesada parte de la fábrica del mundo; las esfinges entran en escena, pero son derrocadas. Hegel maneja, así, el mito de la esfinge de Edipo:

«Se refiere que la esfinge se presentó en Tebas, formulando esta pregunta: ¿qué es lo que por la mañana anda a cuatro patas, a mediodía en dos y por la noche en tres? Edipo, al contestar que era el hombre, derribó a la esfinge de la roca; pues los egipcios no supieron jamás lo que el hombre es.» (*Werke*, t. IX, p. 229.)

El sentido que esto encierra, el de que Grecia vino a cumplir el destino de Egipto, no es defendible desde el punto de vista del arte; es la idea del clasicismo, que exageraba la importancia de las figuras griegas y no comprendía aún el rango superior de la unidad del bloque egipcio, de esta perfección de la piedra. Pero, desde el punto de vista de la religión, considerada ésta en el sentido antropocéntrico hegeliano, no cabe duda que la esfinge egipcia podía, al ser sopesada, encontrarse falta de peso; «y el enigma es resuelto así: el contenido es el hombre, el espíritu que se sabe libre» (*Werke*, t. XI, p. 376). Claro está que cabe preguntar: ¿por obra de qué religión? ¿Gracias a qué tipo de representación de Dios, dentro de la individualidad espiritual (semejanza entre hombre y Dios) que ahora se alza?

Hegel asigna esta fuerza a la religión griega, a la «religión de la belleza»; la religión judaica («religión de lo sublime») y la romana («religión de la adecuación») no hacen más que flanquearla. Esta posición puramente introductoria del judaísmo es ya notable desde un punto de vista sistemático-formal, porque el Antiguo Testamento

se ve, así, totalmente separado del Nuevo. De este modo, el cristianismo, como la «religión absoluta» de la individualidad espiritual, se empalma dialécticamente a los dioses romanos, no a Moisés y los profetas. El Partenón y el Capitolio se alzan como continentes enteros entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; como si Jesucristo no procediera del mesianismo judaico posterior: se abre una brecha y se interpone Poncio Pilatos.

Hegel expone la religión judaica, en su conjunto, reduciéndola a la Ley mosaica y al simple «temor al Señor»; más aún, su modo de ver el Antiguo Testamento se halla empañado por el judaísmo usurero de su tiempo y por el epigonalísimo rabinismo apegado a la Ley, y así desviado del original. La actitud del hombre ante Jehová se presenta como una actitud servil; falta, aquí, toda referencia al *Dios del éxodo* y también al *Dios del futuro* de los profetas. Y la cosa es tanto más curiosa cuanto que la orientación futurista de la religión, la indiferencia ante la historia de la creación e incluso ante el *pathos* del comienzo vacío de contenido humano (a diferencia del final lleno de este contenido), han sido recogidas por Hegel, precisamente, del profetismo y no, evidentemente, de Hesíodo o de las conversaciones de la ninfa Egeria con el rey Numa Pompilio.

Es falso que el cristianismo sea una simple versión, algo enfermiza, del judaísmo, pero lo que ya se da de bofetones con la verdad es el sostener que el cristianismo de Cristo sigue a Roma y no a los profetas. El mismo cristianismo que enfurecía a los judíos era para los paganos solamente una necedad; hasta tal punto se mantenía aparte el contenido antiguo, a diferencia de la lucha fratricida entre los judíos y los judeo-cristianos. A pesar de esto, Hegel no asigna al profetismo, sino ya a la religión griega, la fuerza necesaria para hacer frente al mito astral. En la medida en que

> «el espíritu griego no se detuvo en el temor, sino que convirtió la relación de la naturaleza en una relación de serena alegría y de libertad» (*Werke*, t. IX, p. 298).

Esto es absolutamente cierto, pese a la significativa frase de Chesterton, que puede servir, aquí, de complemento de lo anterior: «El gozo, que era la pequeña publicidad de los paganos, se convirtió en el gran misterio de los cristianos.» Y la idea de un nuevo *regnum hominum*, que arranca de los profetas, es la que suministra la base, y no sólo el fondo, a lo apolíneo y al *ver sacrum*. Con la gran contrailuminación a través del concepto bíblico de la semejanza del hombre con Dios, Hegel coloca bajo su verdadera luz lo que hay de antropomorfo e incluso de antropopático en la religión griega y que con tanta frecuencia se veía de un modo achatado o pálido:

> «La forma en que lo sensible expresa lo divino en nuestra etapa [en

la etapa griega] es la forma humana. No existe ninguna otra forma corpórea que sirva para materializar lo espiritual, pero no se trata de la de un hombre empírico, que pertenece al mismo tiempo a lo fortuito de la existencia... La forma de esta materia sensible es la forma humana, pues el dios es puesto, aquí, a través del hombre. Pero esta posición es mediada por el abandono del Yo individual, y la forma es, por tanto, la expresión general, esencial y bella y, por tanto, en este sentido, expresión del carácter espiritual. Los dioses griegos son antropopáticos, es decir, tienen en ellos las determinaciones de lo finito, incluso en cuanto amorales, lo cual puede proceder de algún mito superior; pero el defecto fundamental no consiste en que los dioses griegos sean demasiado antropopáticos, sino en que, de una parte, son menos de lo que debieran ser, en que hay aún, en los dioses, demasiado poco de humano. El mandamiento judaico: "No harás imágenes de Dios", tiene como sentido el de que Dios existe, esencialmente, para el pensamiento; el otro momento de la vida divina consiste en la enajenación de ella en forma humana, de tal modo que ésta sea su manifestación.» (*Werke*, t. XII, 1832, pp. 105 s.)

«En esta religión no hay nada ininteligible, nada incomprensible, ningún contenido en el dios que no sea conocido del hombre, que éste no encuentre en sí mismo, del que no sepa. Palas, la que refrena las explosiones de cólera de Aquiles, es su propia costumbre. Atenea es el espíritu de este pueblo, no un espíritu externo, un espíritu tutelar, sino el que de un modo real vive y está presente en el pueblo mismo... El sujeto es libre, en este culto, y esto es lo que produce su serena alegría. En este culto se hacen los honores al Dios, pero estos honores se convierten en honores tributados al propio hombre, que de este modo adquiere la conciencia de su relación afirmativa, de su unidad con lo divino; el hombre celebra, con ello, su propia subjetividad.» (*Werke*, t. XII, pp. 109 s.)

*

Roma, en cambio, no es tan ensalzada como religión; Hegel desdeña más bien la fe romana, con sus numerosos y curiosos dioses finalistas, funcionales y basados también en abstracciones (Júpiter Pistor, Juno Moneta, las diosas Pax, Occasio, Tranquillitas, etc.), toda esta fantasía mitológica tan prosaica. No obstante, sostiene que fue de aquí y no de Jerusalén de donde partió la noción religiosa para trocarse en cristiana ya en el cristianismo primitivo. Y como esto no pudo ser posible a través de dioses como Juno Moneta, ni siquiera como el Júpiter Capitolino, Hegel apunta, de una parte, al Imperio romano (como base para lo ecuménico, para la Iglesia universal posterior) y, de otra parte, no tanto a la religión romana como a la *catástrofe* que su teleología abstracta, como religión de lo adecuado, desencadena sobre la vida y la conciencia de lo bello. Hegel emplea, aquí, mucha mitología de la fatalidad, en que la política se convierte en destino, como la definiera Napoleón. Pero, del mismo modo que

Hegel coloca con la imaginación dentro de cada *fatum*, cuando no se trata de una fatalidad exterior, sino de una necesidad interior, el molino de Dios, lo coloca, especialmente, en la fatalidad romana: en este molino se molió, según él, la harina de Cristo. O se extiende, por lo menos, partiendo del nihilismo, sobre un mundo unitario:

> «Hemos examinado el Olimpo, este cielo poblado de dioses, un círculo de las más hermosas formas que jamás hayan sido creadas por la fantasía. El círculo de estos hermosos seres se nos ha revelado, al mismo tiempo, como el espíritu libre, pero aún limitado, del pueblo; la vida griega se limita a estas estrellas, que no son, a su vez, más que limitados puntos luminosos. La espiritualidad libre sólo puede alcanzarse cuando se supera esta limitación, y la fatalidad se cierne a lo lejos sobre el mundo de los dioses griegos y opera en la vida política griega, de suerte que los pueblos libres sucumben... Este *fatum* han sido el mundo romano y la religión romana. En esta religión el dios fue sabido como lo adecuado; pero la finalidad aquí perseguida no es otra que el Estado romano, por donde éste se convierte en el poder abstracto sobre los demás espíritus del pueblo; en el Panteón romano se reúnen los dioses de todos los pueblos, que se destruyen los unos a los otros por el hecho de intentar unirse. El espíritu romano lleva a cabo esta desgracia de destruir la vida y la conciencia bellas. Fue la fatalidad bajo la forma de aquel espíritu la que destruyó aquella dicha y aquella serenidad de la religión precedente; fue este poder abstracto el que provocó una enorme desdicha y un dolor general, un dolor que estaba llamado a ser el dolor del parto de la religión de la verdad. Con ello se negaban también la limitación y la finitud en la religión del espíritu bello... "En la culminación de los tiempos, Dios envió a su Hijo sobre el mundo". Y culminaron cuando la desesperación se apoderó del espíritu por no encontrar satisfacción en la temporalidad y la finitud.» (*Werke*, t. XII, pp. 147 s.)

*

Lado revolucionario del cristianismo primitivo, como del cristianismo en sí: desaparece con él; crítica y limitación de la prédica de Cristo:

> «Este reino de Dios, la nueva religión, lleva *en sí* la determinación de la negación contra lo existente: tal es el lado revolucionario de la doctrina, que da de lado, destruye o derriba todo lo existente... Lo anterior se modifica, la circunstancia precedente, el estado de la religión, el estado del mundo anteriores no pueden seguir siendo los que eran; es necesario sacar de ellos al hombre en quien se trata de infundir la conciencia de la reconciliación [pero no, naturalmente, con el mundo existente], obligarlo a abstraerse de la realidad existente. Esta nueva religión es, todavía, a su vez, una religión concentrada; no existe como comunidad de fieles, sino en esta energía, que constituye el único interés del hombre, el cual ha de luchar por mantenerla, puesto

> que no se halla aún [!] en consonancia con el estado del universo [!], en conexión con la conciencia del universo... Todo esto son doctrinas, determinaciones que corresponden a la primera aparición, en que la nueva religión constituye el único interés que el hombre debe creerse en peligro de perder [lo que vale tanto como decir que la Iglesia, el Estado, la sociedad civil tienen, además, otros intereses]. Este abandono, este repliegue de todos los intereses esenciales y de los vínculos morales es, en la manifestación concentrada de la verdad, una determinación esencial que posteriormente, cuando ya la verdad tiene una existencia segura [!], pierde una parte de su importancia. Es la proclamación del reino de Dios: en este reino, que es el del amor a Dios, es en el que tiene que situarse el hombre, de tal modo que se lance *inmediatamente* a esta verdad.» (*Werke*, t. XII, pp. 242 ss.)

Desde San Pablo hasta el Gran Inquisidor de Dostoiewski, todas las enmiendas y correcciones introducidas en el Sermón de la Montaña, han vivido de la afirmada diferencia entre lo justo de por sí o el fundamento y el edificio que sobre él se erige. Y como, hasta ahora, este edificio no ha estado formado más que por los sótanos y el primer piso, la diferencia salta a la vista; ningún cristiano primitivo podía ser un buen ciudadano del Estado.

*

Cur Deus homo? ¿Por qué Dios se hizo hombre? La Iglesia contesta a esta preguna diciendo que, al tomar sobre sí las culpas de los hombres, redimió a éstos. De este modo, se incorpora a la cristología algo del derecho romano de la obligación: el hombre aparece como deudor y Dios como acreedor; se considera pagado con su propia prestación, es decir, paga él mismo por el deudor.

Pero, aparte de esta construcción jurídica de la tragedia de la cruz como un pago hecho por representación, al que se da el nombre de sacrificio —que, en este caso, es el supremo, el de la vida—, el *cur Deus homo* se interpretó también heréticamente, diciendo que con ello se ponía fin al reino del Dios trascendente (del Padre). Joaquín de Floris, en el siglo XII, declaraba, así, derrocado el reinado del Padre (el del temor) por la llegada del Hijo (del amor), y al reino del Hijo seguiría, al disolverse éste por completo entre los hombres, el reino del Espíritu Santo o de la comunidad de los fieles. Esta doctrina había sido recordada de nuevo por Lessing en su *Educación del género humano*, y reaparece con mayor fuerza en Hegel (la sustancia como sujeto), a través del «espiritualismo» que llega a él por la vía de la mística alemana. He aquí por qué vemos que en Hegel el pago por representación, mediante la muerte del mártir del Gólgota, se lleva a cabo de modo que con ello se supere la «finitud humana». Sin embargo, en «las duras palabras de que Dios ha muerto» resuena también un grito de júbilo herético: el de que Dios muerto es el Dios

exterior, y de que lo que resucita es el espíritu de la comunidad de fieles cristianos:

> «En la verdadera comprensión de la muerte se manifiesta de este modo la relación del sujeto como tal. Termina aquí la contemplación [!]; el sujeto mismo se ve arrastrado al curso de las cosas; siente su propia enajenación, que Cristo ha tomado sobre sí, al revestirse de humanidad, pero destruyéndola con su muerte. Así nace la comunidad de los fieles: este contenido es lo mismo que se ha llamado el descendimiento del Espíritu Santo.» (*Werke*, t. XII, pp. 251 s.)
>
> «En toda esta historia los hombres han cobrado conciencia de esta verdad a la que han llegado: la de que la idea de Dios tiene una certeza de por sí, la de que el hombre es un Dios inmediato, presente, y de tal modo que en esta historia, tal como el espíritu la concibe, tenemos la representación del proceso de *lo que el hombre es, de lo que es el espíritu.*» (*Werke*, t. XII, p. 253.)

*

El Hegel de la *Fenomenología* no había atribuido a la religión este contenido final, idéntico al de la filosofía (el saber absoluto), es decir, el de la coincidencia de lo objetivo con lo interior, de la sustancia con el sujeto. Dios aparece aquí todavía, precisamente en cuanto supremo objeto de la conciencia, al margen de ésta, todavía en estado de objetividad y, por tanto, de algo extraño a la conciencia. La religión cristiana se *orienta* aquí solamente a la superación de esta enajenación suprema, pero sin que sea aún esta superación:

> «El espíritu de la religión revelada no ha superado aún su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su *autoconciencia real no es el objeto de su conciencia*; él mismo y los momentos que dentro de él cabe distinguir caen bajo la representación y la forma de lo objetivo.» (*Werke*, t. II, p. 594.)

Marx, en su ensayo juvenil titulado *Economía política y filosofía* (1844), formula este capítulo final de la *Fenomenología*, el de la «Superación del objeto de la conciencia», como si con ello se superase, no sólo la enajenación del hombre, sino también la realidad del hombre:

> «Por tanto, el hombre es considerado como un ser no objetivo, espiritualista.» (*Der Historische Materialismus*, t. I, 1932, p. 329.)

Pero esto va, en verdad, mucho más allá que el sentido del pasaje de Hegel, entre otras razones porque en Hegel el hombre es, siempre y en todas partes, en toda la *Fenomenología* y en la filosofía de la religión, un ser espiritual, o sea, un ser-conciencia. El verdadero sentido que *resplandece* en la «superación del objeto [religioso] para

la conciencia» (Hegel) es expuesto por Marx en la misma obra, algunas páginas más adelante, en estos términos:

> «Es la concepción, que dentro de la enajenación se expresa, de la *apropiación* del ser objetivo por la superación de su enajenación, la visión enajenada de la *real objetivación* del hombre, en la real apropiación de su ser objetivo mediante la destrucción de la determinación enajenada del mundo objetivo, mediante su superación en su existencia enajenada, del mismo modo que *el ateísmo, como superación de Dios, es la génesis del humanismo teórico.*» (*Loc. cit.*, pp. 339 s.)

*

Diversos materiales de construcción, pero todos ellos antropológicos, procedentes del paganismo y de la fe bíblica; al mismo tiempo, un ejemplo de la solidez de la mística hegeliana:

> «De tus pasiones, ¡oh hombre! —dice un antiguo—, has sacado la materia de que están hechos tus dioses; del pensamiento —cabría añadir— sacas el elemento y la materia de Dios.» (*Werke*, t. XIII, p. 176.)

XVII. LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y EL REMATE DEL SISTEMA HEGELIANO

1. HEGEL DICE en algunas partes de sus obras que por dondequiera puede comenzarse con el pensamiento, y que el punto de partida del saber no necesita ser el puro ser vacío e indeterminado. Que el comienzo sólo guarda relación con el hombre que se decide a filosofar, no con la ciencia como tal. Pues ésta es un círculo, y los círculos comienzan por todos los puntos y por ninguno. Claro está que, al llegar la hora de la exposición, Hegel comienza, como de suyo se comprende, en un determinado punto, y termina en otro aún más determinado. Es un final de plenitud o el contenido plenamente derramado del ser ya no indeterminado. La larga serie de las mediaciones sujeto-objeto, que había ido desde la gravedad y la luz, desde la Tierra y el Estado, hasta el arte y la religión, se cierra, por fin, con la filosofía. Después de la forma de la representación en que la fe ha adquirido la certeza de la verdad, viene la forma más alta de todas, la del concepto. Bajo esta forma, la más desarrollada, tiene que hacerse presente ahora el espíritu absoluto; comienza a brotar el más noble perfume del reino de los espíritus.

2. Este espíritu reviste, en Hegel, la forma de una historia de la filosofía; es, por tanto, uno de los infolios que forman la parte externa. La razón recorre aquí su último camino, el que lleva al espíritu que por fin es en sí y para sí.

Los filósofos han comparado casi siempre su ocupación (o, por lo menos, la más estrechamente afín a ella), a la del Ser supremo; por eso visten el ropaje divino. Hegel formula este pensamiento en brillantísimas y orgullosas palabras, con una formulación que, cosa muy significativa, no sólo denota una actitud aristocrático-espiritual, sino incluso una actitud ministerial.

> «Los filósofos —dice Hegel— se hallan, en esto, más cerca del Señor que quienes se alimentan de las migajas del espíritu, leen y redactan las órdenes de gabinete directamente en el original, y están llamados a participar en su redacción. Los filósofos son los iniciados que penetran en lo más íntimo del santuario; los demás persiguen intereses especiales y muy concretos: este poder, esta riqueza, esta muchacha.» (*Werke*, t. XV, p. 96.)

Envuelto en esta luz de lo alto, revestido con este título de alta

autoridad, aparece en Hegel el pensador, muy por encima del plano vulgar de los profesores y escritores. Y si esta misión asignada al pensador no apareciese concentrada con tal fuerza de solemnidad y revestida de tan fervoroso entusiasmo, proyectaría, como proyecta siempre lo sublime, una sombra cómica: el filósofo es el verdadero consejero áulico del «Espíritu del Mundo». Claramente se perciben, en las palabras de Hegel, los deseos del gobierno que le soplaban al oído:

> «Dícese que estas cosas, las abstracciones sobre las que meditamos cuando, en nuestro gabinete, echamos a discutir y a pelear a los filósofos, son abstracciones puramente verbales. ¡Nada de eso! Son hechos del espíritu del mundo y, por tanto, hechos del destino.»

También Sila había unido al destino su suerte, creyéndole de verdad unido a ella, como más tarde, sobre todo, un César y un Napoleón; también los profetas e incluso los reformadores de la sociedad creían obrar en cumplimiento de un encargo de lo alto. En Hegel, una creencia profunda semejante a ésta, la de hallarse poseído por el poder divino, le llevaba —como lleva a todos los grandes pensadores— a una fe absoluta en su obra, pero esta fe quedaba rigurosamente circunscrita al plano contemplativo del «saber absoluto», de la «filosofía absoluta».

No prevalecen, pues, los deseos de gobierno; el consejero áulico de la Idea universal queda reducido, en última instancia, a ser su secretario, cuya misión consiste en poner por escrito las órdenes de Su Majestad. Y, además, en una abstracción cuya condensación no hace sino repetir lo acaecido y no es una edición del acaecer, ni mucho menos de lo que va a acaecer.

> «Allí donde [con estas palabras termina el pasaje referente al gabinete de la Idea universal] el espíritu del mundo necesita cientos y miles de años, nosotros marchamos mucho más de prisa, pues tenemos la ventaja de que se trata de un *pasado* y de algo que acaece en la abstracción.»

Por tanto, la historia del mundo viene a atracar a una serie de infolios, y, por encima de todo, a aquellos que forman, en su sucesión, la historia de la filosofía. Y si la imagen de las órdenes de gabinete recordaba, en muchos puntos, al gobierno de una corte del rococó, esta tendencia a convertir el libro en una entidad absoluta es una reminiscencia todavía más acusada de la época del barroco. Como entonces, el mundo de Hegel se plasma, a la postre, en forma de libro, en el libro de la naturaleza, en el libro de la historia, que ostenta como título, en su portada, el del *homo philosophicus*. La idolatría del libro, muy propia del barroco, acabó viendo al universo condensado

en una biblioteca, al contenido universal, mirando a su lado permanente y digno de permanencia, concretado en una colección de libros alineados en los anaqueles. Hegel, como de suyo se comprende, no va nunca tan lejos. Su colección de documentos, protocolización de las voluntades divinas, no es un archivo material: lo que en ella se destaca, aunque sea en forma de libros, es un contenido invisible: el *logos* de la escritura. Pero, en cuanto que el mundo, en la filosofía hegeliana, se identifica con el pensamiento del mundo, tiene necesariamente que acuñarse, sobre todo, en un mundo de pensamientos.

Al mismo tiempo, son importantes, en este mundo, los nombres, nombres de personas que sirven de exponente a la cosa misma. Es ésta la que habla, el Espíritu que resplandece en los diversos pensadores, que no son, en realidad, más que otros tantos sobrenombres de él. No es nueva la tesis de que, de este modo, al hablar de ellos, los pensadores no hablan de sí mismos, de que se visten con el ropaje de Dios. Esta tesis ha oscurecido siempre el sentimiento de las conexiones sociales, ha puesto obstáculos en el camino de quienes se esforzaban en situar al pensamiento en un lugar extraordinariamente real, en vez de dejarlo flotar libremente.

Theos arithmetizei, Dios cuenta, había dicho Platón; Dios es *noesis noeseos,* el pensamiento del pensamiento, había proclamado Aristóteles [1]. Hegel pone fin a su *Enciclopedia* con una cita de Aristóteles en la que figura esta afirmación fundamental: «El Espíritu se piensa a sí mismo mediante la acción del Espíritu de Dios.» Pero el pensamiento aristotélico se ve sobrepujado por el que lo cita, para el que el espíritu divino y la filosofía se hallan en plena interacción, si es que no son una y la misma cosa.

En conjunto, se trasluce en todo esto la fe mítica en el genio como vocero de los altos poderes; esta fe es llevada al extremo y también, por así decirlo, racionalizada con la equiparación entre la misión, más aún, entre la proclamación de Dios y la de los filósofos. No obstante, esta hipóstasis le sirve a Hegel como construcción auxiliar para presentar los nombres de los filósofos, por primera vez, haciéndolos perder su carácter privado y fortuito, los nombres de un Platón, un Aristóteles, un Kant, como determinaciones del contenido de la verdad (del *logos*). Los grandes pensadores hacen surgir, en cada caso, un lado importante y una categoría fundamental en la conciencia histórica; y como Hegel cree en semejantes órdenes del Espíritu del Mundo, la historia de la filosofía se incorpora en él, por vez primera, al sistema mismo de la filosofía, e incluso se coloca a la cabeza de él.

La libertad, gracias al idealismo divino, gracias a aquella desaparición de las conexiones sociales de que hablábamos ya antes, ocupa demasiado lugar, como sistema, en esta historia de la filosofía:

asume, para decirlo de otro modo, demasiada autarquía. [2] **Como Minerva surgió de la cabeza de Zeus y, careciendo de madre, sólo tiene relación con sus iguales, así parecerían haber surgido los pensamientos filosóficos. Hegel considera, sin duda, que toda gran filosofía es la aprehensión mental de su tiempo, pero la propia aprehensión no procede aquí del tiempo, sino de la pretendida autarquía de los propios pensamientos surgidos de sí mismos.** No se ve por ningún lado la expuesta supeditación a la historia de la economía y de la sociedad, a las condiciones sociales que forman el medio de cada época; sólo algunas indicaciones generales (sobre todo, a propósito de los sofistas y de la Ilustración francesa) apuntan a veces a ese fondo. Como si los pensadores hubiesen sido una especie de solterones, desde todos los puntos de vista, como si sólo hubiesen mantenido relaciones entre sí, los unos con los otros, dedicados a desarrollar desde su torre de marfil los sucesivos temas de concurso de una academia celestial invisible.

Si prescindimos de que la *Historia de la filosofía* es, de todas las obras de Hegel, la que menos fue preparada por él en forma de libro, y de las grandes lagunas que en ella se advierten respecto a la filosofía moderna y, sobre todo, a la medieval, se aprecia en ella una sistemática idealista mucho más exagerada que en cualquiera otra de las partes de su sistema, menos en la *Lógica*. Y, sin embargo, es precisamente esto lo que nos ofrece en la *Historia de la filosofía*, por ser una historia de nombres representativos, una representación de un tipo peculiarísimo, extraordinariamente alejado de lo fortuito, más permanente, en parte, que la secretaría hegeliana del Espíritu del Mundo o la vestidura con el ropaje divino.

En efecto, Hegel *asocia a cada filósofo importante con una categoría lógica*, de tal modo, que su nombre aparece como exponente de ésta y su doctrina como una explicación de ella. Por tanto, lo que honra a la filosofía, según Hegel, es precisamente lo que se la reprochaba en el siglo XIX, a saber: el que no fuese una «ciencia sin apodos», como las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. Así, Parménides personifica la categoría del ser, Heráclito la del devenir, los atomistas la del ser para sí, todavía excluyente. Los sofistas representan la categoría de la apariencia, Sócrates la del bien, Aristóteles la del fin (teleología), Spinoza la de la sustancia, Kant la de la subjetividad (aunque, en los dos últimos casos, las afirmaciones de Hegel no sean tan resueltas). **De este modo, también en el jardín del saber existe un reloj floral: en la sucesión de las estaciones del año florecen especies siempre nuevas, y en la serie de esas especies, en la ronda de las formas del pensamiento, surge enseguida la lógica de Hegel, como Proserpina, del reino de las sombras al mundo superior. La filosofía hegeliana se presenta así como la filosofía absoluta, y en**

ella quedan tan degradadas como salvadas todas las manifestaciones anteriores de la verdad, superadas y demasiado relativamente corregidas.

3. De este modo queda ordenada la sucesión de los pensamientos y de aquellas cosas que representan. La historia de la filosofía ya no aparece ahora como un torbellino de ocurrencias sutiles. El más acerbo enemigo de la filosofía no era ya su propia historia, el aparente caos de las opiniones contradictorias. Quedaba, eso sí, el papel característico que juega el nombre de cada uno de los filósofos, a diferencia del de los investigadores de las ciencias particulares. Las ciencias especiales del siglo XIX daban nombres de personas a ciertos conocimientos solamente por razones mnemotécnicas, para mayor comodidad y brevedad en la denominación, o por motivos piadosos, por respeto a algunos pensadores, motivos totalmente indiferentes en cuanto a la cosa misma. Así, se habla del folículo de Graaf en el ovario, del bacilo de Koch, de la enfermedad renal de Bright; el nombre de Harvey va unido, en la historia de la ciencia, al descubrimiento de la circulación cíclica de la sangre, el de Euclides al de la geometría euclidiana, el de Copérnico al sistema copernicano. Pero las mismas ciencias especiales, a la par que mencionan estos nombres, insisten con gran orgullo en que no tienen más que un carácter puramente externo, y señalan la diferencia entre ellos y el cambio constante que se advierte en cuanto a los nombres de los filósofos, es decir, en cuanto a la filosofía: la verdadera ciencia va construyéndose sobre los hombros de los antecesores y no por la aparición de nuevos sistemas filosóficos que se dedican a asesinar a los anteriores.

Este orgullo pudo mantenerse en pie hasta que se demostró que brotaba del mismo suelo que la simple sabiduría de epígonos o manuales escolares, por no decir que la estupidez. Tan pronto como reaparecieron el movimiento y la investigación, desapareció en toda la línea la estabilidad del saber. Surgió la geometría no euclidiana, que no descansaba para nada sobre los hombros de Euclides; el nombre de este pensador pasó a designar, ahora, un grupo limitado de axiomas. El nombre se convirtió, por consiguiente, por sí mismo, en exponente de la categoría de un determinado sistema geométrico; al lado de él existen, según las distintas premisas axiomáticas, y a medida que éstas van cambiando, otras geometrías, menos rígidas que la euclidiana. Y el apoyarse sobre los hombros de los antecesores o la ciencia sin apodos se terminó también cuando la mecánica de Newton perdió su valor explicativo fuera del espacio tridimensional. El nombre de Newton pasa a designar ahora un caso especial de la mecánica dentro del espacio intuitivo; pero nada de este tipo de mecánica queda en pie en el mundo einsteiniano.

Tal semeja, incluso, como si los filósofos aparecieran mucho menos separados unos de otros que los matemáticos y los naturalistas (y no digamos los economistas); la historia de la filosofía revela, en un sentido enteramente hegeliano, una trabazón objetiva mucho más afín. Y esta trabazón no viene dada tanto por la relación más bien externa entre los filósofos como por la que hay entre las categorías con ellos articuladas y también, ciertamente, por el carácter menos arqueológico de las categorías mismas. Contra los que creen que los filósofos no hacen más que asesinarse sucesivamente, el de detrás al de delante, tenemos el caso de que Platón se haya mantenido más vivo que Euclides y de que Leibniz sea hoy un valor bastante menos relativo que Newton. En realidad, los nombres de los grandes filósofos son una parte de la cosa misma que avanza y progresa, mientras que Euclides se ha visto descender al plano de la geometría elemental y el nombre de Newton apenas si se pronuncia ya dentro de los ámbitos de la «unión» cuatridimensional del tiempo y el espacio.

Esto es, pues, lo que hay de relativamente permanente en la equiparación hegeliana entre la filosofía socrática, la platónica, la aristotélica, etc., y las partes necesarias que forman el «Panteón del pensamiento». Hegel podría decir, *mutatis mutandis*, de los grandes filósofos lo mismo que Tomás de Aquino dice de los ángeles: el individuo se convierte, aquí en categoría [3]; **su singularidad irremplazable adquiere universalidad; lo que llamamos encanto de la personalidad deviene en Hegel una forma necesaria del pensamiento, y, en la historia de la filosofía, el aparente caos de las opiniones cede su lugar a una dialéctica de la contradicción gracias a la cual se deduce del sistema hasta entonces dominante, por antítesis y síntesis, un sistema nuevo.**

Claro está que la coordinación del filósofo con la filosofía por él llevada a cabo se paga con una premisa que se le antoja a uno todavía más rara que la vestida con el ropaje divino, aunque no deja de guardar relación con ella. En efecto, Hegel ve en la *sucesión de las filosofías* una reproducción de la *sucesión de aquellos pensamientos de Dios* desarrollados por él como la lógica anterior al mundo. **Con sorda violencia, prosigue Hegel este proyecto ciertamente unido al disfrazamiento de los filósofos con el hábito de Dios, pero casi más singular todavía. La ontología *formal* de la *Lógica* hegeliana, reproducción de la estructura fundamental de todo ser en general, esa abstracta *Sophia* (sabiduría de Dios) lleva sus frutos precisamente como ontología histórico-filosófica.** Ya en la filosofía de la religión tuvimos ocasión de encontrarnos con ciertas categorías de la lógica que cobraban una conciencia histórica; tal era, por ejemplo, la categoría de la medida en la religión china y la de la adecuación al fin en la religión romana. Lo que no había conseguido la religión, dentro

de su medio de simples representaciones, se pretende que triunfe ahora, en el medio totalmente libre del pensamiento.

Sin embargo, este plan idealista extremo sólo es sostenible al comienzo: Parménides, Heráclito, los atomistas se siguen todavía los unos a los otros como el Ser, el Devenir y el Ser para sí excluyente. Pero, en seguida, cesa la sucesión de las categorías lógicas: Anaxágoras, o la razón que obra con arreglo a fines, aparece ya referido a una categoría muy posterior. Después de los atomistas debería venir Pitágoras o la categoría de la cantidad, y así sucesivamente; en una palabra, el resultado, de haber seguido por este camino, habría sido una verdadera catástrofe cronológica. No obstante, queda en pie, aun con todos estos inconvenientes, muy perceptibles, un pensamiento nada extraño: el de exponer todos los puntos de vista filosóficos de rango como relativamente legítimos. **Tanto como expresión de la conciencia suprema de cada época y sociedad, que como modos variantes de lectura, a menudo no liquidados aún, de una imagen del mundo que, en cada caso, había sido accesible y abierta de diversos modos.** Lo que la física desea ser en cuanto ciencia, es decir, un desarrollo unitario de la cosa misma, es lo que la historia de la filosofía logra en Hegel; y esto, *no a pesar, sino a causa de la ciencia con sobrenombres.*

La filosofía de rango es una categoría fundamental que participa de la totalidad; es así como Hegel trata de conocer y de ordenar toda filosofía partiendo de este su centro. Como —siempre y cuando que se trate de filósofos de cierto rango— no existe nada, en ella, que pueda considerarse como absolutamente falso, sino solamente como unilateral y, por su misma unilateralidad, exagerado y absolutizado, todo punto de vista, toda posición tienen una razón relativa de ser en el lugar en que surgen. [4] Lo relativamente falso se afirma, no como un momento de transición aislado, pero sí como un momento de transición dialéctico e incluso, probablemente, negativo, en la historia de la filosofía; precisamente por ello es lo mismo que lo relativamente verdadero.

> «En el dicho de que toda afirmación falsa contiene algo de verdadero [todavía] se consideran ambas cosas como el aceite y el agua, que, no pudiendo mezclarse, se mantienen sólo externamente unidas. Precisamente por su significado, por expresar el momento del perfecto ser otro..., lo falso es, pero ya no como algo falso, uno de los momentos de la verdad.» (*Werke*, t. II, p. 31.)

También para la historia de la filosofía, como para la historia política, se puede decir que donde no hay nada negativo, ningún error considerable, y sólo una corrección subalterna del espíritu, allí la historia sólo presenta hojas en blanco. Sólo existe, en realidad,

> «una **única** filosofía en proceso de desarrollo; donde hay varias, se trata simplemente de lados distintos, de principios unilaterales, que forman una totalidad en la que todos ellos se basan; lo que vemos es la refutación de los unos por los otros» (*Werke*, t. XV, p. 686).

Sólo el eclecticismo suele ser tan generoso, pero por motivos muy distintos: por su propia esterilidad y su propia indecisión. Aquí, por el contrario, es la más asombrosa fecundidad la que, como tal, recibe a embajadores, amigos y hermanos en la corte de la propia filosofía. Y no sólo a los consagrados como grandes, pues Hegel acoge, trae al recuerdo y saca a la luz por vez primera nombres hasta entonces despreciados o misteriosamente desaparecidos. Por ejemplo, los sofistas, revisando en parte el duro juicio de Platón acerca de ellos; y lo mismo —en un campo totalmente distinto— ocurre con Plotino, figura que, hasta llegar a Hegel —si prescindimos de un fugaz renacimiento florentino—, se perdía casi bajo la rúbrica del «entusiasmo neoplatónico». Y con la misma energía redescubre Hegel a otro gran neoplatónico, a Proclo, el dialéctico: los iguales reconocen a sus iguales. Aunque no se parta de la premisa de que sea un estado mayor de «Excelencias» del Espíritu del Mundo quien confiera estos títulos de colegialidad. **O bien que resulte válida esta fórmula, de una concentración demasiado panlógica: «De esta suerte, la última filosofía contiene las precedentes, abarca en sí todos los escalones previos, es producto y resultado de todas las precedentes.» (*Werke*, t. XV, pp. 690 ss.)**

4. Cuando se comprende un objeto, algo cambia, por lo menos en n
nuestras relaciones con él. Según Hegel, cambia también algo en el objeto mismo, pues éste, al ser elaborado, al ser comprendido, cambia su propia enajenación, exactamente lo mismo que la conciencia su enajenación para con el objeto. Es cierto que, para Hegel, el filósofo no es una fuerza creadora, sino, desgraciadamente, una fuerza puramente reflexiva, pero sus reflexiones tienen algo que impulsa hacia adelante, algo que, subjetiva-objetivamente, infunde conocimiento. La filosofía del derecho no es derecho visto desde fuera o en perspectiva a vista de pájaro, sino derecho una vez más, concentrado como su ser en sí y para sí. Y otro tanto ocurre con la estética filosófica, que es esencia artística una vez más, reducida al lenguaje del concepto; no se trata de un simple hablar *sobre* un objeto, como en la ciencia del arte, tan general todavía. Y lo mismo acontece con la filosofía de la religión, que es la materia religión una vez más, y lo es aun cuando no se trate de ninguna producción literario-sucedánea, de una llamada religión filosófica ni de ninguna intelectualización gnóstica. Por eso no ha existido ningún verdadero filósofo de la sociedad que no llevase dentro un hombre de Estado, ningún

verdadero estético que no fuese un artista *sui generis*, ningún verdadero filósofo de la religión que no fuera, también, un *homo religiosus*.

El dominio de cualquiera de estas ciencias especiales y de su materia por un investigador no necesita de esta afinidad, y hasta diríamos que sale ganando al no tenerla. En cambio, el tema y el método de las grandes filosofías contienen toda una orquesta de instrumentos políticos, artísticos y religiosos, armonizados y homogeneizados en un pensamiento progresivamente creador. [5] Ahora bien, ¿qué ocurre con la historia comprendida de la filosofía, es decir, con esta historia de la filosofía reducida a conceptos con que Hegel pone fin a su sistema? ¿Qué cambia en ella a través del concepto de la cosa, qué cambia, sobre todo, en la misma filosofía hegeliana, por el hecho de que se proyecte sobre sí misma? Digámoslo inmediatamente: en Hegel, nada; su filosofía de la historia de la filosofía termina, al llegar a Hegel, con la remisión al sistema de conjunto que acaba de cerrarse; termina, por consiguiente, con una tautología.

En la *Fenomenología*, la existencia del saber que penetra en sí mismo es «lo anterior, pero como algo recién nacido del saber» (*Werke*, t. II, p. 611). Al final de la *Historia de la filosofía*, la teoría del tema hegeliano, alcanzada a través de un proceso, presenta exactamente el mismo aspecto que el tema mismo: «Conocer en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad.» (*Werke*, t. XV, p. 689.) El arte y la religión no siguen siendo los mismos una vez que los mundos de la intuición estética y de la representación religiosa han sido elaborados, iluminados por el pensamiento, rectificados con miras a su entelequia. Pero el tema filosofía, al reaparecer sin la menor variación al final de su historia elaborada hasta el fondo por el pensamiento, no ha experimentado nada a través de esta historia. Y el propio resultado que se señala, la filosofía misma de Hegel, no se intensifica por el hecho de que su color espectral no se vea iluminado, a la postre, con la luz general, sino con su propio color espectral únicamente.

Claro está que sólo en Hegel puede plantearse un problema semejante (para decirlo en términos banales: el problema de los cambios de la idea de la idea de la idea, y así sucesivamente), pues sólo en él, como pensador en forma de proceso, es reprisado el tema, al final, como en una sonata filosófica. Pero solamente en Hegel se excluía también, por principio, un cambio, pues en la integridad de su sistema abarrotado de concreciones (de resultados de procesos, de logros afirmados) no queda, al final, sitio para un cambio de sí misma por la filosofía que se comprende. Y tampoco hay, en fin de cuentas, nada nuevo, como no sea dentro de los resultados de los procesos que acaban de ser recorridos, ni hay un deber ser no resuelto

y sencillamente no concretado. Allí donde se presenta una especie de Estado ideal, como no puede por menos de echarse de ver en la *Filosofía del Derecho*, por lo demás totalmente «concreta», este Estado se halla encarnado desde hace mucho tiempo en la *polis* griega; allí donde los ideales aparecen de un modo totalmente legítimo, como en la *Estética*, son ideales plasmados, precisamente, por obras de arte existentes, realizados en ellas, aunque sea de una manera enteléquica.

Además, como vuelve a verse con toda claridad precisamente al final, el sistema, después de tan largo trecho iluminado por los relámpagos, vuelve a enlazarse consigo mismo como un «círculo de círculos». El resultado viene a parar, reflexivamente, ser siempre exactamente el mismo; lo cual, en lo que atañe a la filosofía, puede ser insuperable en cuanto a la *reflexión puramente teórica*, mantenida de un modo permanente. Desde un punto de vista puramente teórico, es éste un terreno donde sólo son posibles sofismas de autoaplicación filosófica o de total mirada hacia atrás; sofismas de este tipo: cuanto menos pesado sea el conjunto de la materia, menos necesitará ser verdadero el conjunto de la filosofía.

Bajo esta forma, es manifiesto que nada puede avanzar; la tautología hegeliana, con la filosofía como el insuperable «meollo de la historia universal», se alza como la seriedad misma contra las quiméricas fantasías, que sólo parecen posibles con la solución puramente teórica del problema indicado. El problema de una filosofia de la filosofía, de la verdad de la verdad, con el cambio del objeto, no puede —en paralelismo con la teoría agnóstica del conocimiento— acabar en el nihilismo. **Asimismo, tampoco puede desembocar, como ocurre en Hegel al final de su *Historia de la filosofía*, en una espiritualización sin objeto, en un autoentrecruzamiento del puro saber sabido. No en vano se dice en la epístola de Santiago (4, 17), todavía en el espíritu de los profetas: «El que sabe obrar el bien y no lo hace, peca.» No sin razón la burguesía, que rebajó el arte al placer, degradó también el conocimiento a una mera teoría sin consecuencias.**

El único *acceso* a este problema se abre en un terreno completamente distinto que el de la teoría mantenida e ininterrumpida: en el terreno de la *práctica concreta*. Este terreno no fue pisado por Hegel, pese a todos los deseos de gobierno; el concepto no fue colocado sobre estos pies. La filosofía proyectada sobre sí misma, al no tomar completamente en serio más que su propia seriedad, es decir, al no decidirse más que ante ella, no podía llegar a una decisión. Hegel no podía pisar este terreno, porque ello presupone, en vez del mundo terminado, un mundo susceptible de cambios, todavía no cerrado. Un conocimiento de sí mismo mantenido en el plano puramente teórico y

declarado, en él, como algo definitivo, no puede dejar de ser una tautología; la filosofía, considerada como el ser para sí de sí misma, no puede moverse del sitio. La filosofía hegeliana no nos ofrece, al final, la superación de la filosofía, lo que habría sido, dialécticamente, su realización. **Y ello es así porque esa realización en pura espiritualización no habría tenido ya ningún objeto, ni siquiera en el hombre no alienado, menos aún en una naturaleza no alienada. Y porque el sistema de Hegel se cosifica él mismo en cuanto sistema cerrado, no llega a ser un sistema abierto en forma de proceso, en el sentido de un orden de marcha. Marcha en dirección a ese fin no espiritual que Marx denomina «apropiación de la esencia objetiva mediante la superación de su alienación», es decir, tanto la de la esencia humana como de la esencia objetiva del mundo.** La idea de la idea, el autoconocimiento del autoconocimiento vuelve a ser, en Hegel, un autoconocimiento y la misma idea, y así desde ahora hasta la consumación de los siglos.

Ninguna clase de necesidad sutil o sutilizadora nos obliga a seguir dando vueltas alrededor de este final. Ya desde un punto de vista puramente formal, es insostenible la repetición hegeliana del todo a través de la última parte y en ella. Podríamos recordar, a este propósito, un problema muy parecido de la teoría de los conjuntos; ninguna totalidad debe contener miembros que sólo puedan definirse por medio de la misma totalidad.

Si un concepto que forma parte, como miembro, de una totalidad, aparece caracterizado de tal modo que en su definición entra aquella totalidad, este concepto es considerado inadmisible. [6]

Sin embargo —lo cual es también decisivo desde el punto de vista material, no sólo en el aspecto formal—, si ha sabido comprenderse a sí misma una parte que pretende encerrar el todo, no cabe duda que se añade al todo, con ello, algo que anteriormente no estaba contenido en él. **Un conjunto se contiene a sí mismo, ese contenido de su propio conjunto no puede definirse simplemente por las relaciones no incluidas de los antiguos elementos o puntos.** Cuando una cosa se comprende, vienen a sumarse a ella, evidentemente, el concepto, la fórmula, con lo cual la cosa anterior, al ser conocida, aumenta también, a su vez, en un relativo desconocimiento.

Un ejemplo de esta otra paradoja material, superior a las dificultades de definición de la teoría de los conjuntos, la tenemos en la famosa fórmula del universo de Laplace (no cabe duda que también el conocimiento de sí mismo del conocimiento de sí mismo, en Hegel, se presenta como una fórmula universal que todo lo abarca). Laplace, en relación con su teoría analítica del cálculo de probabilidades, había afirmado que el espíritu al que le fuera dado

conocer, aunque sólo fuese por un espacio de tiempo pequeñísimo, la situación y el movimiento de todos lo átomos en el universo, estaría también en condiciones de derivar en absoluto todo el futuro y el pasado del universo conforme a las reglas de la mecánica. No queremos referirnos aquí a lo anticuado que hoy ha quedado ese espíritu de Laplace, desde el punto de vista físico, después de la brecha abierta en nuestros días en la relación causal de seguridad por la mecánica del átomo. Tampoco a la falta de realidad de un pensamiento totalmente mecanicista, en cuyo mundo se sabe de antemano que no va a producirse ningún salto, es decir, que no va a suceder, en ese mundo, nada nuevo. Lo que con este ejemplo nos proponemos hacer ver es otra cosa: que la fórmula del universo de Laplace, aun suponiendo que fuese exhaustivamente posible, resulta falsa a partir del instante mismo en que es formulada. Pues ella misma no está contenida en el universo por ella calculado; este universo implícito en ella no es, pues, el mismo que el universo más ella.

La enseñanza que se saca de todas estas dificultades, dificultades inseparables de la sistemática total, es siempre la misma: la filosofía de la filosofía no puede ser, por razones puramente formales, simplemente una filosofía de la filosofía que reproduzca su contenido anterior y se defina como algo inmutable por su totalidad. El *concepto* del universo ha cambiado por el mero hecho de la existencia del concepto de este concepto (o, en términos hegelianos, de la idea de la idea); claro está que el que de ello resulte un cambio del *universo mismo* no dependerá, visiblemente, de la persistencia en el concepto ni de estos problemas de escuela que lleva implícitos, sino de *decisiones* a las que, en su caso, nos conduciría el concepto del universo.

Es cierto que él mismo, el concepto, es una premisa de esas decisiones; el problema (problema de contenido) del concepto del concepto preforma precisamente el cese de la simple conceptualidad, que no puede reproducirse interminablemente, al final sistemático de la propia filosofía. El cambio teórico-práctico del objeto por el trabajo, tal como se preconcibe precisamente en la *Fenomenología* de Hegel, sugiere muy de cerca la final superación de la filosofía por la realización de sí misma, es decir, por la práctica filosófica. Pero nos encontramos con que precisamente ese mirarse al ombligo de la contemplación contemplada, sin saber salir de este círculo vicioso, impedía ese resultado; el concepto hegeliano del concepto no hace cambiar su conceptualidad ni su objeto. De este modo, la dialéctica, en el momento final, deja de ser un salto a lo nuevo para convertirse en un movimiento cíclico hacia el comienzo, sin que acaezca en el conjunto nada nuevo fuera de la explicación de lo existente al comienzo en sí. Tampoco, por consiguiente, allí donde acaece, al final, la totalidad de la totalidad, o sea, precisamente en la filosofía de

la filosofía desarrollada hasta el final y que permanece tautológicamente.

5. El círculo es el medio para no salir del concepto que revierte hacia sí. Pero es también un medio para redondear en su conjunto la indicada «solución» intrínseca del problema del universo, para hacerla firme en sí misma. Aun allí donde los filósofos, en la filosofía de su filosofía, no son formalmente cíclicos, toman del círculo, sin embargo, la bóveda que cubre su sistema y lo encuadra. Por donde se llega a esta conclusión: se ha exprimido la esencia del universo, si no como fenómeno, sí como concepto, o, por lo menos, como nombre: esta esencia discurre en el ciclo previsible o imprevisible de este concepto.

El concepto y su contenido central son distintos: en Platón se llama idea, en Aristóteles entelequia, en Spinoza sustancia, en Leibniz mónada, en Hegel espíritu absoluto, en Schopenhauer voluntad de vivir. Lo unitario, lo común a todos, es el carácter cerrado, el hecho de ser así, de que el meollo del universo (como si no fuese tal meollo, sino total determinabilidad) sea así. Toda la filosofía anterior contiene, desde Tales, este algo terminado o fijo que es la esencia, e incluso la cosa en sí de Kant se halla sujeta a esta categoría, a pesar de lo que por lo demás tiene de incognoscible. La filosofía hegeliana culmina en esto: lo «manifiesto» sin residuo, sin penumbra alguna en el seno de los tiempos futuros y de lo venidero, le da este algo extraordinariamente presente y monumental. [7] **La filosofía de Hegel culmina fijamente: lo «manifiesto» sin residuo, sin fermentación en el seno de los tiempos futuros y de lo venidero, emana de un sentido impropio del presente y de lo acabado. La solución decisiva del problema del universo está referida a un contenido fundamental, en el interior del cual —puesto que ese contenido está preso en una historia tan violenta que produce tantos enfrentamientos e innovaciones— no puede darse por seguro, en sí y por sí mismo, si es ya algo definitivo y terminado.** Si el contenido fundamental representa algo no resuelto, no sólo para la razón humana, sino en sí y para sí, y por tanto un *problema real* en la cosa misma, es indudable que ninguna determinación tajante podrá ser congruente frente a esta cosa. Lo que es por sí mismo fermentación, proceso, incógnita, no puede convertirse en cognoscible, por muy definitivos que sean los términos en que se exprese. Lo que no se halla aún identificado en sí mismo, no puede llegar a ser cognoscible por medio de ningún «principio» cerrado de una filosofía, ni mucho menos identificado.

Es cierto que la línea del conocimiento, línea necesariamente audaz, que no tiene nada de agnóstica, marcha, sin cerrarse prematuramente, únicamente en la dirección de la identificación apetecida.

[8] Pero ésta no significa necesariamente algo cerrado y definitivo, como fue el caso en toda la metafísica estática.

Muy al contrario, el «que» *(Dass)* abierto debe quedar consciente en el ser, que de ningún modo está aún abierto. Este «que» abierto es lo que, en todas las cosas, genera e impulsa, sin que, no obstante, se haya él mismo sacado totalmente fuera de sí, expulsado. El «que» y su generar es el factor instaurador, intensificador y realizador en el mundo. En la sociedad él es el hombre que trabaja, pero lo que él mismo representa en conjunto, es decir, en la naturaleza toda y en cuanto cosa, se halla aún en una penumbra expectante propia del incógnito cuya iluminación nos ha sido encomendada. Nuestra tarea es, en lugar de fijar falsamente y romper la cosa implicada en el proceso con un «principio» pretendidamente existente o incluso «absoluto», concebirla en lo que tiene de aún-no-determinada y empujarla hacia delante hasta su cumplimiento realmente-posible, todavía en perspectiva. Aquello a lo que, desde el punto de vista del contenido, apunta, por consiguiente, la intención de esa intensidad y del proceso puesto y mantenido en marcha por ella, es algo que, no sólo para nosotros, sino también en el proceso mismo, todavía no ha salido a luz ni se ha identificado. Y aquello a lo que tiende el proceso no es jamás otra cosa que su propia identificación, en ruta hacia el fin: penetrar directa y finalmente en el contenido del fundamento impulsor y motor del «que». La auténtica identificación de este actor lleva consigo, si su tarea está bien planteada, el predecir, el fundamento motor del «que», del ser mismo del proceso. Su problema es el *ímpetu tendencial radical de la materia*, de esa materia que se mueve, se transforma, dialécticamente grávida de futuro, interminada en su posibilidad real. Y esta fusión todavía por venir en el impulso, no es evidentemente completar un círculo, sino algo muy distinto. El círculo de Hegel no añade al alfa del cerca-de-sí y del impulso más que el omega del retorno mediado; no añade ningún nuevo contenido. Pero una auténtica identificación —que no puede ser obtenida más que gracias a la innovación de la historia y que es, ella misma, en cuanto al contenido, una suprema innovación— no se comporta respecto del alfa del cerca-de-sí y del impulso como un retorno sino, pura y simplemente, como un acrecentamiento, un cumplimiento. Ella se realiza, por lo tanto, en el horizonte no del pasado, sino del porvenir, no de la anámnesis, sino de la anticipación, no de la visión del aficionado a lo antiguo sino de la acción anunciadora del proceso. Y la identidad es, en este final, no ya el principio lógico de un algo puramente lógico, sino lo que designa más bien el «que» o lo intensivo de toda existencia material, en tanto que, algún día, mediante la teoría-praxis, deberá descubrir radicalmente el contenido del fin hacia el que tiende; y así, el «que», que es principio de todo impulso y

de toda realización, al fin y en el fin, se expulsa él mismo hacia afuera y se realiza. Precisamente lo que debe realizarse no es ninguna idea, sino el núcleo de la materia, la fuente, la pulsión, el fundamento generador de su ímpetu tendencial. Además, la identidad no es todavía más que conocimiento de sí mismo, en cuanto que es la realización de sí mismo; y, como tal, resuena también, a la postre, en el ser para sí hegeliano, en esta libertad tanto negativa (el desembarazarse) como afirmativa. Es una libertad de lo intensivo, no de lo pensado:

> «La suprema forma de la nada para sí sería la libertad, pero esta forma es la negatividad, en cuanto que *se ahonda en sí misma para la suprema intensidad* y en cuanto que es, de por sí, afirmación, y afirmación, además, absoluta.» (*Enciclopedia*, § 87.)

De lo cual se ocupa aquel espíritu que no se limita a comprender el mundo, sino que trata de ahondarlo hasta esta negación, hasta esta afirmación, es decir, que trata de transformarlo. **Según esto, la definición real de la identidad, anticipadora y concreta (en cuanto identidad de la filosofía realizada), es: final del objeto en el sujeto liberado, final del sujeto en el objeto no alienado.**

TEXTOS

El reloj de las filosofías

> «El espíritu sólo bucea en los objetos en torno suyo mientras todavía hay en ellos algo misterioso, no revelado.» (*Werke*, t. X², p. 231.)

*

Contra la superficialidad:

> «Lo más fácil consiste en juzgar lo que tiene contenido y solidez; lo que ya es más difícil es comprenderlo.» (*Werke*, t. II, p. 5.)

*

Contra la erudición que no es nada más que eso:

> «La erudición consiste, principalmente, en saber una multitud de cosas inútiles, es decir, cosas que, por lo demás, no tienen en sí mismas otro contenido ni más interés que el de ser conocidas.» (*Werke*, t. XIII, pp. 23 s.)
>
> «Las adquisiciones del pensamiento, *en cuanto le han surgido al espíritu*, forman el ser del espíritu mismo. Estos conocimientos son,

por ello mismo, algo más que pura erudición, algo más que el conocimiento de lo muerto, lo enterrado, lo descompuesto; la historia de la filosofía ha de ocuparse de lo que no envejece, de lo presente vivo.» (*Werke*, t. XIII, p. 53.)

*

Dejar que los muertos entierren a sus muertos, o contra el historicismo:

«El espíritu vivo que mora en una filosofía exige, para revelarse, que lo alumbre un espíritu afín a él. Pasa de largo, como un fenómeno extraño, ante la actitud histórica, que parte en busca del conocimiento de opiniones movida de cualquier interés, y no le revela su intimidad. Le tiene sin cuidado el que se trate de utilizarlo para acrecentar la restante colección de momias y el montón general de lo fortuito, pues huye siempre de los curiosos empeñados en coleccionar conocimientos entre sus manos.» (*Werke*, t. I, p. 168.)

«Los autores de tales historias [de la filosofía] podrían compararse a animales por cuyos oídos entran todos los sonidos de la música, pero sin ser capaces, naturalmente, de captar una cosa: la armonía de esos sonidos.» (*Werke*, t. XIII, p. 9.)

*

Algo completamente distinto del historicismo es la conciencia de la herencia. Es la posición actual creadoramente comprendida, con una gran tradición al lado. Los problemas no resueltos, no liquidados, del pasado aparecen colocados ante nosotros, lo mismo que la grande y generosa ayuda del pasado: pero ambas cosas aparecen ante nosotros así como si viniesen del futuro y no de lo que ya fue. Por eso no puede haber ya hegelianos, precisamente porque Hegel sólo sigue viviendo en una filosofía que ya no es, ni puede ser, la suya. El reloj de las filosofías, que en Hegel es el mismo que el del espíritu del mundo, no da dos veces la misma hora:

«Por tanto, cuando el espíritu, que aparece arrancando sólo de sí mismo, comienza de nuevo su formación, en realidad la inicia desde una etapa superior. El reino de los espíritus, que de este modo va formándose y cobrando existencia, forma una sucesión en la que un espíritu pasa a ocupar el lugar de otro, y cada uno se posesiona del reino del mundo del que le precedió.» (*Werke*, t. II, p. 611.)

«Esta tradición no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva, fluye como un poderoso río cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su fuente... Lo que cada generación crea en el campo de la ciencia y de la producción espiritual es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior, un santuario en el que todas las generaciones de hombres han ido colgando, con alegría y gratitud,

cuanto les ha sido útil en la vida, lo que han ido arrancando a las profundidades de la naturaleza y del espíritu. Este heredar consiste a la vez en recibir la herencia y en trabajarla.» (*Werke*, t. III, pp. 13 s.)

«Por eso, sin duda, siguen viviendo y se hallan presentes todavía hoy, en sus principios, la filosofía platónica, la aristotélica, etc., todas las filosofías; pero bajo la forma y en la fase que en su día tuvieron la filosofía de Platón y la de Aristóteles, no existe ya la filosofía. No podemos detenernos en ellas, no podemos resucitarlas. Por eso hoy no puede haber ya platónicos, aristotélicos, estoicos ni epicúreos.» (*Werke*, t. XIII, p. 60.)

«Lo verdaderamente peculiar de una filosofía es la interesante individualidad en la que la razón ha sabido organizarse una forma sirviéndose de las herramientas de una época especial; la razón especulativa especial encuentra en ello el espíritu de su espíritu, la carne de su carne, se mira en ello *como si fuera uno y lo mismo y como un ser vivo diferente*.» (*Werke*, t. I, pp. 171 s.)

Libertad de pensamiento, como condición del comienzo de la filosofía:

«En la historia, la filosofía sólo comienza allí donde se forman, y en la medida en que se forman, constituciones libres. El espíritu necesita separarse de su querer natural, de su sumersión en la materia. La forma, que precede a la fase de aquella separación, es la fase de la unidad del espíritu con la naturaleza, la cual, como lo inmediato, no es lo verdadero.» (*Werke*, t. XIII, p. 113.)

*

Razón y sinrazón de Sócrates; el reloj marca al espíritu del mundo la hora de una conciencia superior:

«El principio del mundo griego no podía soportar aún el principio de la reflexión subjetiva; por eso, este principio empieza manifestándose como una fuerza destructora y hostil. El pueblo de Atenas estaba, pues, no sólo en su derecho, sino que tenía incluso el deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes; tenía que ver, necesariamente, en este principio, un crimen. Tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la historia universal: a través de ellos, pasando por encima de ellos, se levanta el mundo nuevo. El nuevo principio se halla en contradicción con el principio que ha venido rigiendo hasta ahora, es considerado como subversivo; los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley. Perecen, en lo individual; pero el principio se abre paso, si bien en otra forma, y socava lo existente.» (*Werke*, t. XIV, p. 12.)

*

El diálogo platónico es una mezcla del acaso y de la necesidad

interna (objetiva); su irrepetible maestría se mueve en este delgado risco que se interpone entre ambas cosas:

«En su introducción, los diálogos presentan, a veces, la modalidad del entretenimiento, la forma de un desarrollo casual; pero, poco a poco, van convirtiéndose en el desarrollo de la cosa misma, lo subjetivo del coloquio desaparece... El diálogo presenta el inconveniente de que su desarrollo parece arrancar de lo arbitrario; al final del diálogo, tiene uno la sensación de que la cosa habría podido resultar también de otro modo. En los diálogos platónicos existe también, aparentemente, esta arbitrariedad; pero luego se aleja, porque el desarrollo sólo es desarrollo de la cosa, un desarrollo bella y consecuentemente dialéctico.» (*Werke*, t. XIV, pp. 184 s.)

«La dialéctica encaminada a disolver lo particular y a producir así lo universal no es aún la verdadera dialéctica, no se orienta aún en su verdadera dirección; es una dialéctica que Platón comparte con los sofistas, quienes sabían muy bien disolver lo particular.» (*Werke*, t. XIV, p. 255.)

*

Aristóteles y el empirismo especulativo; el primer pensador enciclopédico, comparable a Hegel:

«Aristóteles penetró en toda la masa y en todos los aspectos del universo real y sometió su riqueza y su dispersión al yugo del concepto; la mayoría de las ciencias filosóficas le deben a Aristóteles su clasificación, sus inicios.» (*Werke*, t. XIV, p. 298.)

«Se hace cargo de todas las circunstancias que concurren en un objeto, para lo cual procede de un modo especulativo, como sintetizando los diversos momentos. Enlaza, articula todas estas determinaciones y forma, de este modo, el concepto; es especulativo en el más alto grado, aunque parezca ser empírico. Y es que su empirismo es un empirismo *total*; es decir, no prescinde de ninguna determinación, no retiene ahora una determinación y después otra, como lo hace la reflexión del entendimiento... Lo empírico captado en su síntesis en el concepto especulativo.» (*Werke*, t. XIV, pp. 340 s.)

*

Superación del sujeto y el objeto en Plotino:

«El escepticismo y el dogmatismo, como conciencia, como conocimiento, establecen la contraposición de subjetividad y objetividad. Plotino la rechaza y se remonta a la más alta región, al aristotélico pensamiento del pensamiento; tiene mucho más de éste que de Platón.» (*Werke*, t. XIV, p. 67.)

*

Hegel relaciona, muy instructivamente, los torneos y el *dialectizar* escolástico. A pesar de ello, ni siquiera la universalidad de un Hegel bastaba para sobreponerse al desdén tergiversador del siglo XVIII por la escolástica. No encontramos en él ni una sola palabra de gratitud para la sutileza de los escolásticos, sin la que no habría sido posible un Kant ni habría sido posible tampoco la *Lógica* de Hegel:

> «Así como Europa no era sino el escenario de duelos caballerescos y de torneos, así fue también escenario de torneos intelectuales.» (*Werke*, t. IX, p. 403.)
>
> «Con ello no se hacía sino sacrificar la filosofía escolástica a la infinita movilidad de los conceptos determinados. Posibilidad, realidad, libertad, necesidad, cualidad y sustancia, etc.: estas categorías participan precisamente de esta naturaleza de no ser nada fijo, sino simples movimientos... Los escolásticos hiciéronse célebres con sus inacabables distinciones.» (*Werke*, t. XV, p. 153.)
>
> «Todo es forma, entendimiento vacío que da vueltas y más vueltas alrededor de infundadas combinaciones de categorías, de determinaciones del entendimiento. El reino intelectual está en lo alto, guarnecido de entes sensibles [¡ya el Padre y el Hijo!], de ángeles, santos, mártires, en vez de pensamientos. El escolasticismo embrolla totalmente el entendimiento en las rugosidades de la naturaleza nórdico-germánica.» (*Werke*, t. XV, p. 199.)

*

Sin embargo, en esta crítica, en lo que se refiere a lo trascendental («¡Padre, Hijo!») de la teología escolástica, labora ya, en Hegel, no sólo el desconocimiento, sino un innegable cripto-materialismo. Un cripto-materialismo, además, que, a propósito de la escolástica, puede volverse incluso contra la propia hipóstasis del concepto. De tal modo que el filósofo no sólo se adelanta en algo a la crítica antropológica de Feuerbach, como en la *Filosofía de la religión*, sino que, en su enjuiciamiento del escolasticismo, se adelanta, casi literalmente, a la crítica que Feuerbach hace del propio Hegel. El autor de *La esencia del cristianismo* había reprochado a Hegel que, al elevar a exponente del universo y del acaecer universal las categorías de los espíritus, las categorías generales-abstractas, «convertía los predicados en sujetos», es decir, invertía la relación real. Hegel observa, en contra de los escolásticos:

> «De los escolásticos [y, al decir esto, se refiere a los realistas de los conceptos, como Alberto el Grande y Tomás de Aquino] podría decirse que filosofaban sin representación, es decir, sin un algo concreto; *convertían en sujetos* el *esse reale*, el *esse formale*, el *esse objectivum*, la *quidditas*.» (*Werke*, t. XV, p. 205.)

Y, a propósito de la bocanada de aire de la transición al Renacimiento, de un modo totalmente feuerbachiano:

> «Esta media vuelta da el espíritu de los tiempos: abandona el mundo intelectual para mirar a su mundo presente, al más acá. Con este viraje se hunde y se pierde la filosofía escolástica, cuyos pensamientos flotan más allá de la realidad... El lugar que ahora se le señala al hombre es el hombre mismo, su interior, y la naturaleza exterior; en la observación de la naturaleza se atisba como presente el espíritu que vive en ella.» (*Werke*, t. XV, pp. 210, 212.)

*

Otra crítica del idealismo cuando éste, como en Berkeley, envuelve totalmente en sus brumas la existencia. En cuanto que explica el universo como nuestra representación *(esse = percipi)* y en cuanto que estas representaciones son provocadas por aquello en que existen como algo primigenio, es decir, por Dios. Hegel observa en contra de esto, partiendo del proceso de trabajo de su idealismo dialéctico, que Berkeley no hace otra cosa que convertir en algo celestial y espiritual los datos empíricos inmediatos. Esta visión es puramente superficial; se limita a repetir los datos inmediatos en la idea, de un modo sensualista-mitológico, sin preocuparse por conocerlos en su esencia, de un modo dialéctico-concreto:

> «En una palabra, en este idealismo toda la existencia empírica, la dispersión de la realidad conserva en absoluto la misma visión que por lo demás ofrece... No cambia sencillamente nada en el contenido como no sea aquella forma abstracta según la cual todo son simplemente percepciones. Fuera de esto, no se conoce ni se comprende nada de este contenido; o bien, en este idealismo formal no tiene la razón ningún contenido peculiar.» (*Werke*, t. XV, p. 492.)

*

Toma de posición contra el idealismo kantiano, en cuanto que, aun siendo un idealismo trascendental, es igualmente formal. Kant había indicado lo trascendental como la sede de la creación científica y, por tanto, como lo que precede *a priori* a todos los «juicios de experiencia» necesarios, a diferencia de los «juicios de percepción», individuales y fortuitos (en Hegel, inmediatos). Hegel toma de aquí el concepto de la creación como una génesis lógica, y él mismo llama a su *Lógica* el «sistema de la razón pura» (*Werke*, t. III, p. 35). Pero, según Hegel, la razón de Kant sigue siendo simple entendimiento, en el sentido de un cálculo intelectual formalista abstraído de todo contenido. Por el contrario, la razón es algo tan poco ajeno e indiferente al contenido concreto que ella misma lo crea y despliega

como su propia determinación. La razón no puede, por tanto, en modo alguno, renunciar al conocimiento del contenido del universo, a menos que renuncie a sí misma. Como tampoco puede, según Hegel, dejar estar fuera de ella, como el contenido del universo, lo moralmente verdadero, lo moral, cual si se tratase de una meta infinitamente lejana. En cambio, el entendimiento sí permanece siempre al margen del contenido; el contenido es, para la lógica del simple entendimiento, algo ajeno al pensamiento e incognoscible, inasequible a la ética del simple entendimiento (del entendimiento formalista). Hegel reprocha a Kant este dualismo; sujeto y objeto, objetividad e ideal no pueden nunca entrar en mediación. El demasiado mundo del autoconocimiento hegeliano se vuelve contra el demasiado poco universo de la autoconciencia trascendental de Kant:

> «En la *Crítica de la razón pura* encontramos la descripción de las fases: el Yo como razón, representación, y fuera de ella las cosas; ambas son lo puramente otro respectivamente, y ésta es la posición final.» (*Werke*, t. XV, p. 587.)
>
> «La razón no cobra, en este conocimiento, propia sustantividad; sólo es sustantiva, por el contrario, como razón práctica; como ser moral, el hombre es libre, se halla por encima de todas las leyes y de todos los fenómenos de la naturaleza. Esto es lo satisfactorio de la filosofía kantiana, pues descansa, por lo menos, sobre el ánimo... Es un punto de vista elevado, pero no se lo lleva hasta la verdad. El bien supremo queda reducido a un deber ser sin objetividad, sin que sea posible pasar de ahí.» (*Werke*, t. XV, pp. 589, 596.)

*

Hegel mantuvo siempre los ojos cerrados a las profundidades de Kant. Empeñábase en enjuiciar a este filósofo, esencialmente, fijándose en repercusiones tan poco kantianas de la voluntad autónoma como la del «alma bella», de Schiller, o incluso la del «librepensamiento de la pasión», de Schlegel. Según él, Kant seguía estando representado por el psicólogo liberal Fries, por el agnosticismo escéptico, que ya por aquel entonces se daba aires de importancia («Las cosas en sí —decía el propio Herbart, manifestándose en contra de tales gentes— no se dejan espantar por los reproches») y por la beatitud sentimental, entre escéptica y misteriosa, de un Jacobi. Pero también esto guarda muy poca relación con la filosofía kantiana, nada tiene que ver con lo «inteligible», ni con el señalamiento de lugar, tan original y difícil, con la gradación de realidad del «postulado», de las «ideas de lo absoluto», etc. En cambio, la repulsa de Hegel va grandiosamente enfilada contra aquel agnosticismo no limitado simplemente al idealismo:

«El resultado a que llega Kant es, pues, éste: sólo conocemos los fenómenos; el de Jacobi, en cambio, el de que sólo es posible conocer lo finito y lo condicionado. Ahora bien, la alegría de los hombres acerca de ambos resultados ha sido vana, ya que la indolencia de la razón, y a Dios sean dadas gracias por ello, creyéndose descargada de todas las obligaciones de la reflexión, concedía a la libertad plenos poderes y no se molestaba ni creía deber molestarse en ahondar dentro de sí ni en las profundidades de la naturaleza y del espíritu. Otro de los resultados a que se llega por este camino es el de la autocracia de la razón subjetiva, la cual, por ser abstracta y no conocer, sólo adquiere una certeza subjetiva, nunca la verdad objetiva. El tercer gozo lo añade Jacobi: al convertirse en finito lo infinito, incluso es un gozo, para él, el querer conocer la verdad. ¡Triste época de la verdad, en la que desaparece toda metafísica, toda filosofía y sólo prevalece una filosofía que no es tal!» (*Werke*, t. XV, p. 609.)

*

La filosofía de Hegel se atiene inquebrantablemente al criterio de que es la filosofía absoluta y de que se halla, al mismo tiempo, presente en todos los puntos de vista recorridos hasta llegar a ella. Y, dentro de ella misma, se descubre precisamente como una especie de doble o de un modo tautológico:

«Bajo la forma particular de una historia exterior se representa el nacimiento y desarrollo de la filosofía como una historia de esta ciencia. (...) En las diversas filosofías que van apareciendo, la historia de la filosofía muestra, por una parte, una sola y única filosofía en diversos grados de elaboración, y, por otra, cómo los principios particulares que han servido de base a cada una de ellas no son más que las ramas de un solo y mismo todo. La filosofía que, cronológicamente, sea la última, es el resultado de todas las filosofías precedentes, y es necesario, en consecuencia, que contenga los principios de todas ellas; así, una vez pertrechada una filosofía, es ya la más desarrollada, la más rica, la más concreta.» (*Enciclopedia*, § 13, t. VI, p. 21.)

«El pensamiento puro avanza y se desarrolla hasta llegar a la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo; y la verdadera reconciliación de estos dos términos antagónicos es la conciencia de que esta contraposición, al ser llevada a su extremo absoluto, se disuelve a sí misma, como dice Schelling; los términos antagónicos son idénticos, y no sólo en sí, pues la vida *eterna* consiste en producir eternamente antagonismos y reconciliarlos eternamente. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: en eso consiste el saber absoluto, y la ciencia, en saber esta unidad en todo su despliegue a través de sí misma.» (*Werke*, t. XV, p. 689.)

*

Parece, pues, que el saber de sí mismo no contiene otra cosa que a sí mismo abarcado unitariamente. El tránsito a la *práctica*, a la dialéctica de una práctica capaz de cancelar críticamente (negativamente) y de construir sintéticamente (positivamente), aparece tergiversado por la contemplativa repetición del todo contemplativo. Hegel dice una vez: «Se le reprocha a la filosofía el no ser capaz de hacer salir a un perro de su rincón junto al fogón; es de todo punto cierto, pero su misión no consiste precisamente en eso.» Sin embargo, tal vez sí consista, y suponiendo que éste sea el caso, nos encontramos con que Hegel, al final de su *Historia de la filosofía*, aparte del premio del cortejo de los espíritus, cortejo cerrado y puro, piensa, como medio para hacer salir al perro de su escondite, en algo mucho más activo, en agitarlo y sacudirlo. El *eslabón crítico-negativo* de la dialéctica aparece, aquí, todavía, completamente no encapsulado, completamente abierto. Aparece también, en este pasaje, bajo la imagen del topo. Agitar y sacudir es la función crítica de toda antítesis hegeliana, rebelde de por sí. Es aquella arma de la crítica que no puede por menos de convertirse en crítica de las armas, es decir, en actividad práctica. La fuerza que rompe todas las cortezas, la lucha y el grito contra todo lo que sea sentarse prematuramente a dormitar junto a la chimenea, contra los filisteos, contra toda cristalización inadecuada, este sentido de la antítesis dialéctica no desaparece por completo ni siquiera en la altura hegeliana de la contemplación. [9] **La teoría hegeliana contiene así, en estado latente, una especie de criptopraxis; de otra manera, ¿cómo hubiera sido posible el paso de la dialéctica hegeliana a la dialéctica marxista? ¿Y cómo hubiera sido posible, en Hegel mismo, esa gigantesca labor de topo en la *Fenomenología:* la transformación teorético-práctica del objeto, y por ella del hombre, gracias al trabajo? Seguramente todo esto es ilegítimo, o al menos oculto en una doctrina contemplativa de círculo, de cierre, en el concepto de un mundo que se ha acabado ya en todas sus figuras. No podemos, pues, tener al principio más que una criptopraxis en el concepto de una filosofía que, en tanto que se define como teórica, no admite ningún cambio mediante una experiencia que pudiera aplicarse a sí misma. Sin embargo, en Hegel, en todos los aspectos decisivos, el interés y el trabajo hacen de nuevo irrupción bajo una cobertura teórica; más todavía: como «espíritu práctico», como «idea de bien», alarman aun a la pura psicología, a la suprema idea. De aquí, en consecuencia, por un lado, el apacible éter, pero ahora, en cambio, *contra la contemplación*, en la esencia etérea misma, y, por último, también, la inquieta pulsación, definida por Hegel como «progresión», pero no proseguida:**

> **«Una vez que ella [la conciencia] descubre cerca de su objeto que su saber no le corresponde, el objeto mismo no la resiste más; dicho de**

otro modo, el patrón de prueba se modifica desde que, en la prueba misma, no subsiste ya aquello que debía medirse, y la prueba no es solamente prueba del saber, es también prueba del patrón.» (*Werke*, t. II, pp. 69 s.)

«Esta serie [el cortejo de las filosofías] es el verdadero reino de los espíritus, el único reino de los espíritus que existe; una serie que no es, simplemente, una multiplicidad y una serie, sino que, precisamente en el conocimiento de sí misma, ofrece momentos de un espíritu único, de uno y el mismo espíritu presente. Y este largo cortejo de espíritus son las distintas pulsaciones que van jalonando el camino de su vida; son el organismo de nuestra sustancia.

A sus latidos —cuando el topo va minando en el interior— debemos prestar oídos y abrirles el paso en la realidad; esos latidos son un progreso sencillamente necesario, que no hace sino proclamar la naturaleza del espíritu mismo y que vive en todos nosotros.» (*Werke*, t. XV, p. 691.)

*

El símil del topo aparecía ya en la *Filosofía de la Historia* (*Werke*, t. IX, p. 74), aplicado allí a Hamlet o, mejor dicho, al espíritu de su padre, que le llama tan pronto a un sitio como a otro, pero también a los franceses, al principio de la libertad, el cual, antes de manifestarse, labora bajo tierra. En este símil ctónico, en verdad, en sus relaciones con la filosofía, sorprendentemente innoble, por no decir que villano, es, en realidad, una concesión contra todo lo convenido, como si la filosofía pura no fuese, en rigor, el final y remate del universo. Como si la naturaleza del espíritu, al brotar de lo interior, fuese a tomar tierra en una «plasmación real» que —como es de esperar de lo intensivo y más aún de lo subversivo— no sería o quedaría en puro espíritu. Así, por ejemplo, en las palabras con que Hegel se despide de sus oyentes (y no cabe duda que los propicios oyentes anteriores a marzo de 1848 pensaban en muchas cosas):

«Desde que esta historia de la filosofía les incite a ustedes a comprender el espíritu de nuestro tiempo, que es natural en nosotros, y a sacarlo de su naturalidad, es decir, de su encierro, de su falta de vida, a la luz del día y —cada uno desde su sitio— a traerlo con conciencia.» (*Werke*, t. XV, p. 691.)

Y así también en la introducción a la *Historia de la filosofía* en su conjunto (aunque bloqueada por la afirmación de que las nuevas formas no son «más que modalidades del saber»):

«Mediante el saber, el espíritu establece una diferencia entre el saber y lo que es; esto encierra, a su vez, otra diferencia, y brota así una nueva filosofía. La filosofía es ya, pues, un carácter ulterior del espíritu; es la cuna interior del espíritu, que más tarde se manifestará

en su plasmación real. Veremos, así, que lo que la *filosofía* griega fue cobra realidad al llegar al *mundo* cristiano.» (*Werke*, t. XIII, p. 70.)

Eso de que el mundo cristiano fuese la realización de la filosofía griega puede ser más o menos discutible. Lo que sí puede afirmarse, desde luego, es que la filosofía, aquí, no vuela sólo como el búho de Minerva, *post festum*. [10] **Es más bien como actividad subversiva, como lenguaje de una realidad en trance de instaurarse la manera en que la fisolosía, sin hacerse abstracta, puede aparecer *ante rem* como Aníbal *ante portas*. Si una gran filosofía enuncia el pensamiento de su tiempo, enuncia también lo que le falta a ese tiempo y lo que llegará a vencimiento en el mundo que viene. Solamente así cumple su tarea de escudriñamiento y de aclaración, avanzando hacia lo que hay en ella de novedad latente: hacia la sociedad mejor, hacia el mundo verdadero.**

PARTE TERCERA

LA SUSPENSION

XVIII. MUERTE Y VIDA DE HEGEL

(KIERKEGAARD, SCHELLING, FEUERBACH)

1. HEGEL, QUE había nacido en 1770, murió en 1831. Bien puede decirse, desde un punto de vista puramente externo, que murió oportunamente. Gracias a ello, no asistió ya a la decadencia espiritual que Alemania experimentó después de su muerte. Fue Alemania el último país del Occidente de Europa que se incorporó al desarrollo capitalista; también él, al llegar este momento, quiso ser práctico, es decir, ganar dinero. Habían pasado los tiempos en que los extranjeros podían decir: los alemanes son buenas gentes; se dedican a leer libros y a tomar café, y los libros con cuya lectura se entretienen mientras toman su café son escritos por sus grandes hombres. Estas diversiones cerebrales fueron desapareciendo, y con ellas las brillantes y poderosas obras del espíritu; Alemania entró en el otoño. Una parte considerable de la vieja e inolvidable Alemania bajó a la tumba con Hegel.

2. Una generación después de su muerte, Hegel había caído en el olvido entre la intelectualidad burguesa. A la excitación producida por la división de su escuela en un ala derecha y otra izquierda, una revolucionaria y otra conservadora, sucedió una indiferencia general. El fuego que el ala izquierda hegeliana transmitió al joven Marx, a través de David Friedrich Strauss y Feuerbach, no fue guardado por la burguesía alemana durante mucho tiempo, y se comprende perfectamente. La buena estrella que había alumbrado a la clase ascensional no acompañaba ya a la burguesía en su descenso. Ya no se trataba, como dijera Hegel, de seguir «redactando las órdenes de gabinete del Espíritu del Mundo en su texto original». Así se explica que los llamados filósofos de esta época fuesen tan pusilánimes, aun en aquellos casos en que todavía se hallaban enlazados genealógicamente a las grandes tradiciones.

Una figura muy característica de este tipo de filósofos es un epígono tan correcto como Lotze, el cual sólo «cree estar seguro», según él mismo nos dice, de unos cuantos puntos fundamentales de su teoría. ¡Qué abismo entre la tímida actitud de este pensador y la imperativa palabra adoctrinadora de Hegel! ¡Entre el montón de cenizas en que se había convertido la filosofía brillaban aún, en el mejor de los casos, algunas «convicciones personales», es decir,

ninguna filosofía; por lo demás, tampoco el producto merecía otra cosa.

La influencia de Hegel seguía viviendo en las ciencias especiales de la cultura, no en la filosofía; por lo demás, sin que tampoco en ellas se hiciese ostensible ni se agradeciera. La historiografía, la ciencia del arte, la etnología, la ciencia de la religión y otras seguían, en una medida muy considerable, las vías trazadas por la idea hegeliana de desarrollo y por los conocimientos en la materia que el filósofo de la *Fenomenología* había mostrado. Un historiador universal de la talla de Ranke sería inconcebible como tal sin la influencia de Hegel, pese a las tachaduras muy poco filosóficas a que lo somete. La influencia hegeliana llega incluso al campo de la estrategia guerrera: el general Clausewitz, autor de la obra clásica *Sobre la guerra*, era un discípulo de Hegel, y ello le permitió tratar dialécticamente, por ejemplo, «la interacción entre dos Estados» que la guerra representa.

Pero pronto el viento del otoño espiritual, cada vez más fuerte, hizo que cayesen también estas hojas. El método dialéctico sólo se citaba de vez en cuando y siempre a propósito de palabras como «embrollo» o «vacuo oropel». Y tampoco faltaba la palabra «amputación», sobre todo en los revisionistas socialdemócratas por el estilo de Bernstein, para quienes la dialéctica era una de las manchas infamantes de Marx. Todo Hegel era tratado, principalmente por la burguesía alemana, como cien años antes lo había sido Spinoza: como un perro muerto. Y hasta un filósofo tan grande como Schopenhauer, a quien no se trató ni como a perro muerto ni de ningún otro modo, lanzó a la plebe del espíritu, a la que, por lo demás, despreciaba hasta el fondo del alma, una serie de tópicos, bastante jugosos y rudos, contra Hegel. Hegel se convirtió así en el «emborronador de absurdos», la «criatura ministerial» y el «embrollador de las cabezas»; de los «tres fanfarrones» Fichte, Schelling y Hegel, el peor de los tres era el tercero. Schopenhauer es un adversario a quien su metafísica hace ciego frente a la de Hegel, es decir, frente a una metafísica basada sobre un principio sustancialmente antagónico. Las invectivas, siempre desorbitadas, de este filósofo contra su antecesor son como los insultos que entre sí se dirigían los héroes homéricos.

Tampoco en la línea ulterior Schopenhauer-Wagner-Nietzsche, «paralela» malsana de la línea Hegel-Feuerbach-Marx, pudo ser soslayado Hegel. Wagalaweia y la bestia rubia, por nombrar lo peor, no se compaginan con la *Lógica* de Hegel. Pero de todos modos, allí había aún clase, y la rabia de Schopenhauer, esa monomanía suya, ha combatido por una causa. Pero detrás de Schopenhauer y tras él no vino ningún Ayax, sino que vinieron solamente los pigmeos del linaje de Tersites. Vinieron todos aquellos «y también filósofos», que siempre abundan y que se pasan la vida, como el asno de la fábula,

dando coces a los leones muertos. La especie no ha desaparecido hoy del todo, ni mucho menos; lejos de ello, incluso se ha renovado con los positivistas, quienes no saben siquiera contar hasta tres, aunque se dediquen a la lógica matemática. Si éstos son hechos, «tanto peor para los hechos», como dijo Hegel, sentando una tesis bien fundada a la que muchos que no conocen a Hegel y que por ello lo condenan se acogen para hacer gala de su sano sentido común.

Pero también los no positivistas de la época epigonal, esos «espulgadores eclécticos y ergotizantes», como Federico Engels llama a los neokantianos y a otras gentes por el estilo, hablan de Hegel con una severidad no empalidecida por ningún esfuerzo, como no sea el esfuerzo hecho —y aquí se añade a lo subalterno un importante motivo ideológico— para quitar de en medio las inconveniencias procedentes de la izquierda hegeliana. Estas inconveniencias (las de un Feuerbach, un Marx y un Engels) habían venido a revelar, en efecto, cuánto sentido poco grato podía encerrar y encerraba la supuesta «falta de sentido» de Hegel.

La hegelofobia de la filosofía de los epígonos alemanes tenía, pues, una razón de ser social. Desde el punto de vista positivo, nada cumplía mejor su misión que el grito de ¡Vuelta a Kant! Es decir, por el camino del formalismo neokantiano, a través de aquella contabilidad por partida doble de la «ciencia» y el «ideal», a través de aquel dualismo que separa los dos campos, sin mediación ni proceso alguno entre ellos, dualismo que en Kant era radicalismo y en los neokantianos cobardía.

Esta clase de neokantismo hizo posible el arte de meditar acerca del mundo sin entrar en conflicto con él, mientras que las categorías de Hegel, como lo hubo de evidenciar la izquierda hegeliana, llevaban precisamente a ese conflicto. Federico Guillermo IV de Prusia llamó a Schelling a una cátedra de Berlín para que «destruyera la simiente de dragones» depositada allí por Hegel; pero el neokantismo se ocupó de realizar esta tarea a mucho menos costo. Desde el momento en que se hacía pasar a Hegel, no por un dragón, sino por un bufón, no era necesario recurrir a ningún Jasón para derrocarlo; podían ocuparse de ello, perfectamente, los filisteos de la cultura, moderados y al propio tiempo idealistas. Se renunció, pues, «a los frutos huecos de la dialéctica», y el árbol que daba estos frutos sólo siguió creciendo en un terreno: el del materialismo dialéctico.

Y es curioso e instructivo, al mismo tiempo, que ni Inglaterra, ni Francia, ni Italia, desplazasen tan radicalmente a Hegel como se hizo en Alemania después de 1850. La explicación es muy sencilla: estos países no habían conocido la afrenta de una izquierda hegeliana; los *secrets of Hegel*, revelados por los Stirling, los Green y los Taggart, quedaron relegados, allí, a las sombras de la cátedra; lo *Vivo e morto*

della filosofia di Hegel, según la separación llevada a cabo por Benedetto Croce en 1907, situaba lo vivo de la filosofía hegeliana, por entero, al lado de una conciencia histórico-liberal, no materialista. **Croce se permite, «con grandes gestos de admiración», llamar a Hegel precursor, pero encuentra también en su conciencia, frente a Hegel, un bello recuerdo de la situación del antiguo poeta romano frente a su mujer: «*nec tecum vivere possum, nec sine te*» (Catulo).** También en los Estados Unidos se conservaba algún recuerdo de Hegel, bastante diluido, ciertamente, como el de Inglaterra, pero, a pesar de todo, muy distinto de los charcos alemanes y de sus Islas de los Muertos. Hasta estos últimos tiempos no hemos visto nacer un positivismo anglosajón como doctrina militante contra Hegel, corriente nacida también, como la de Alemania después de 1850, y aún más, de motivos de orden subalterno y cumpliendo, al mismo tiempo, una misión social.

Así, pues, en la Europa occidental, donde durante tanto tiempo se había conservado vivo el recuerdo del «filósofo del espíritu histórico», nos encontramos hoy con una actitud negativa ante Hegel, rayana, a veces, en una verdadera hegelofobia. El choque producido por el poder del Kremlin ha venido a superar hoy la reacción producida en su día por la izquierda hegeliana. La dialéctica ha dejado de ser una locura olvidada para convertirse en un escándalo vivo. Y esta repulsa parcialmente «exacta» aparece también, muchas veces, envuelta en otra que, ideológicamente, trata de pasar por la opuesta: en el trillado reproche de que Hegel es, por antonomasia, el filósofo de la reacción.

El caso es que Hegel ya no es, hoy, un filósofo olvidado, pese a la insondable ignorancia del positivismo ilustrado. Y en la Rusia soviética se considera al «filósofo de la reacción» como uno de los fundadores espirituales de la nueva sociedad.

Lenin renovó el auténtico marxismo —y no en último término— por el retorno al «núcleo» de la dialéctica hegeliana («la contradicción como raíz de todo movimiento y toda vida») y a la *Lógica* misma de Hegel. Lenin, ocupado en 1914 con el estudio profundo de esta obra, insiste, como es sabido: «No se puede comprender bien *El capital* de Marx, sobre todo el primer capítulo, si no se ha estudiado a fondo y comprendido toda la lógica de Hegel. Por consiguiente, desde hace medio siglo, ningún marxista ha entendido a Marx.» (*Obras filosóficas póstumas*, 1949, p. 99.) Así, pues, el marxismo ortodoxo, restaurado por Lenin, presupone este conocimiento de Hegel, a diferencia de un marxismo vulgar, esquemático y sin tradición, que, naturalmente, al aislar a Marx —como de un pistoletazo—, no hace más que aislarse a sí mismo de Marx. La Unión Soviética no cultiva ningún hegelismo, sino una investigación de Hegel en función del marxismo para que pueda entendérsele según la indicación de Lenin.

El filósofo de la dialéctica, del cual la burguesía del siglo XIX había hecho carroña o motivo de jugueteos, vive ahora en el centro del proceso ya enseñoreado. Y el criterio para discernir en su filosofía lo vivo o lo muerto no consiste ya en tal o cual opinión liberal sobre ello, sino en su fecundidad revolucionaria.

3. Alemania, esta patria tan olvidadiza para sus hijos, no vivió un n
renacimiento burgués de Hegel, con gran asombro de las gentes, hasta llegar a 1900. Era una época que parecía sentir en sus venas las pulsaciones de una sangre nueva. Aquella lenta y cínica decadencia que había llenado, cada vez más acentuada, la segunda mitad del siglo XIX, parecía haber llegado a su término.

El reencuentro del pensamiento alemán con Hegel aparece relacionado con las corrientes neorrománticas y con una serie de elementos de nueva emoción y afinidad, con la vaga, pero subjetivamente auténtica necesidad de salir del mecanicismo. [1] **La base económica de todo ello es la del tránsito al imperialismo; a partir de entonces no era ya suficiente una filosofía provinciana como el neokantismo, y lo que resultaba seductor era el paso gigantesco del hegelianismo por adueñarse del mundo, paso sistemáticamente conducido, sin olvidar los elementos no liberales que contenía. Pero a nivel de la conciencia subjetiva, este último aspecto —por lo menos hasta el período prefascista alemán— fue durante mucho tiempo menos perceptible que el mágico reflejo de aquella visión del mundo no mecanicista coincidente con los temblorosos deseos especulativos de una burguesía nacida tardíamente y un poco hastiada de sí misma.** La tónica de la época presentaba una gran semejanza con la que el propio Hegel señalara en el prólogo a la *Fenomenología*:

> «Ahora parece existir la penuria de lo contrario, parece como si el sentido estuviese tan firmemente arraigado a lo terrenal que fuese necesaria una fuerza enorme para obligarle a elevarse un poco. El espíritu da tales muestras de pobreza que, como el caminante que suspira en el desierto por un trago de agua, parece suspirar tan sólo por ese pobre sentimiento de lo divino. En esto poco en que el espíritu se satisface podemos medir la magnitud de su pérdida.» (*Werke*, t. II, p. 9.)

Estas palabras tienen, además, la ventaja de haberse hecho cada día más verdaderas, de ser mucho más verdaderas hoy, sin comparación, que en aquellos tiempos del romanticismo, que distaban mucho de la pobreza espiritual de otras corrientes de nuestros días, aunque Hegel la exagerase un poco por la tendencia a contrastar con él su rigor y su objetividad. Es en nuestros días cuando se abre la época de los pálidos sentimientos indecisos, que a nada comprometen y que carecen de todo objeto, sentimientos tan grandes como eclécticos. La época en

que las florecillas de San Francisco no son cortadas, pero sí olidas; en la que un Simmel se dedica a abstraer, emotivamente, una vivencia del vivir «religiosamente transida» o la vida en sí; en que un Alfred Weber, uno de los más característicos confusionistas de la preguerra alemana, puede hablar, de un lado, de la «fusión de la vida» y, de otra parte, de la «síntesis última de la cultura», como el ama de casa que hace la lista de la lavandera.

Por éste y otros caminos fue preparándose una especie de esteticismo espiritual que parecía querer enfrentarse a la pesadez y a la impotencia metafísica de la época del mecanicismo burgués.

El interés por Hegel y la vigencia de Hegel renacen, pues, en un terreno impresionista, neorromántico y vitalista, sin preocuparse en lo más mínimo de que este filósofo jamás militó en el romanticismo ni tiene nada que ver, evidentemente, con el impresionismo ni con el vitalismo. Claro está que esta magnanimidad resultó, a grandes rasgos, totalmente infecunda, a pesar de la ventaja indudable, más bien académico-pedagógica, que representaba el que hubiera venido a poner término al período de los epígonos neokantianos. No pocas veces, nutrido por el neorromanticismo de la cultura general, el concepto veíase empujado aquí, simplemente por la fuerza de la consecuencia, del neokantismo al neohegelianismo, pasando por un neofichtismo. El idealismo trascendental de Kant conducía por sí mismo al idealismo genético-constructivo de Fichte y de Hegel; la «síntesis trascendental de la percepción» llevaba por sí misma, cuando no tropezaba con ningún obstáculo, a una «unidad en la multiplicidad», unidad en desarrollo y no cerrada, a una teoría histórica y no estática de la experiencia.

Pero, en la medida en que los neofichtianos y los neohegelianos se daban cuenta de esto, no nacía de aquí nada creador, como no nace nunca en los discípulos rezagados que se limitan a repetir el curso, ni se abandonaba tampoco el terreno de un idealismo convertido ya en puramente fraseológico. Lo que se abandonaba era, pura y simplemente, la fuerza revolucionaria que en su día había animado al idealismo clásico alemán, o sea la dialéctica. Toda la violencia que se ponía en ensalzar «el más grande de los sistemas del desarrollo» se ponía en rechazar o despreciar, con grandes aires de superioridad, el órgano mismo de este desarrollo, casi como en los tiempos de 1850, en que Hegel había quedado desplazado y parecía muerto. Hubo algunos intentos abstractos de restaurar algunos fragmentos del método dialéctico, por ejemplo el de Natorp, de la escuela de Cohen, el de Jonas Cohn, de la escuela de Rickert, y algún otro. Los demás neoidealistas no eran ni siquiera capaces de eso: [2] **cuando piensan en Hegel lo ven como al coco teológico y nunca como a un dialéctico, salvo de labios afuera. Hartmann, ese ontologista de fama, lo ha**

banalizado hasta el punto de hacer de él una especie de Scheler. Los luteranos han visto en el apologista de la serpiente un puro y simple pastor predicando la nada del hombre y su servidumbre respecto de Dios, y Kroner lo ha definido como «el más grande irracionalista de todos los tiempos». Estos epígonos no aceptan que Hegel les lleve más allá de su horizonte intelectual; es por ello por lo que representan a su maestro tan elevado y, al mismo tiempo, tan basto, que su imagen se parece a la que sus enemigos habían forjado de él en el siglo pasado; con una sola diferencia —que de hecho no es muy grande—: de un indicio negativo ellos hicieron un indicio positivo. Ya en 1860, uno de los adversarios de Hegel, el liberal Haym, en su libro *Hegel y su tiempo*, había lanzado aquella estupidez según la cual la *Fenomenología* no sería más que «una psicología en la que la historia ha sembrado problemas y desorden, y una historia que la psicología ha trastornado» (y, al leer las exégesis de los neohegelianos, estaríamos tentados de creer que, en efecto, así es). Pero en todo este renacimiento burgués de Hegel, lo decisivo es la tarea reaccionaria que a sí mismo se ha asignado de hacer imposible el paso de Hegel a Marx. Y se comprende que sea así: al pensamiento burgués, aun cuando escapa del positivismo, no le hace ninguna gracia la dialéctica; no le gusta el gusano que anida en la manzana, ni espera nada bueno del cambio. Ciertamente, para Hegel ha terminado el tiempo de la ocultación, pero en su lugar han puesto el del ablandamiento y la falsificación. Se ha olvidado al dialéctico de la tempestad; ya solamente aparece bajo la figura impúdicamente caricaturesca del oscurantista, del predicador de no se sabe qué abismos situados fuera de la historia o del armonizador del éter que flota por encima de las cosas. Tal es el final del renacimiento burgués de Hegel (no un *Rinascimento*): una cruzada contra la verdad; casi era preferible el anterior olvido.

4. Una cosa es olvidarse de una persona y otra cosa distinta a despedirse de ella. Kierkegaard y otros llamados a dejar más honda huella que él se despidieron de Hegel a su debido tiempo. Les movía a ello un fundamento experimentado a fondo, y no aquel «realismo» de los que Engels llama los «asnos de la inducción».

Este fundamento profundamente vivido era la *existencia misma*, el estado de cosas, el terreno, no puramente conceptual, ni mucho menos, que el panlógico Hegel había abandonado. Es cierto que hoy se habla de «existencia» incluso en casos en que no hay tal, como no sea, simplemente, una existencia decadente o fracasada. El «existir» se ha convertido, hoy, en una frase a la moda con la llamada filosofía existencialista, filosofía de segunda o de tercera mano, que sólo tiene algún interés desde el punto de vista sociológico, ya que mejor debiera

llamarse filosofía desesperacionista. En efecto, aparte de sus lamentos individualistas e incluso de su ideología conspirativa en torno a la libre investigación, que ya no existe, no hace otra cosa que reflejar la falta total de perspectivas, de porvenir de la clase burguesa, como una nueva *Decadencia de Occidente,* y con efectos parejos en parejas capas sociales. Corresponde exactamente al «estado en que se encuentra» una burguesía decadente, que ya no siente más que el miedo, la nada, la falta de asideros y de puntos de apoyo, la desesperación. **El hombre, como fortuita contingencia, como ser arrojado al mundo, sin protección, abandonado a todas las calamidades y desplomado, con el mundo, únicamente sobre la nada: tal es la descripción moderna de todas las marionetas descerebradas del capitalismo y de su propia situación actual; pero todo ello se revela como una apologética perezosa a cualquiera que sepa calar la situación y obrar en consecuencia.** Con la circunstancia, además, de que ni siquiera el pobre rendimiento que la desesperación extraiga a la luz de su nada puede ser aprovechado en este ambiente. Lo que se debe a que esta nada no encierra otra cosa que la decadencia de la burguesía; es decir, no encierra ninguna verdad. Heidegger y ahora Sartre, su trasunto nihilista, una rebelión sin bandera, no hacen sino reflejar una existencia que es una existencia de perros, un vacío de objeto y, al mismo tiempo, de sujeto para el que no existe perspectiva del día de mañana. El existencialismo *a non existere*, pese a lo que toma prestado de Kierkegaard, no puede apoyarse, pues, ni de lejos, en el suelo de Hegel. Es, en este punto, muy clara, diáfana, la diferencia con respecto a los auténticos pensadores de la existencia que en la época moderna arrancan de Kierkegaard y de otros más realistas.

Dejemos, pues, que los muertos entierren a sus muertos, pues lo importante tiene por escenario otro terreno. El existir auténtico se rebela, en los críticos que en seguida citaremos, contra el espíritu, contra la vida autónoma del concepto. Se presenta, o como algo que no puede tener cabida en la cabeza, que no es derivable por la vía del espíritu, o bien como algo que sólo puede encontrar en la cabeza su reflejo, pero no su fundamento, su razón de ser. Es el ser el que condiciona, en última instancia, la conciencia, no la conciencia la que condiciona el ser; el espíritu no es el creador, sino (aunque sin negar las acciones y reacciones mutuas) el reflejo de las condiciones materiales.

Estas críticas de Hegel son, pues, de dos clases, a pesar de que todas ellas tienen su punto de partida común en la existencia: unas presentan todavía una cara abstracta, otras una cara material. Entre las todavía abstractas se cuentan la crítica de Hegel por *Kierkegaard* y la de los últimos tiempos de *Schelling*; entre las ya materiales,

aparecen la de *Feuerbach* y, sobre todo, la crítica dialéctico-materialista de *Marx*.

Solamente la última de estas críticas parte de un auténtico heredero, de un discípulo de Hegel; Marx, aun superando toda la «urdimbre cerebral», salva el método dialéctico llevándolo al terreno de lo real. Aunque Hegel era un pensador muy concreto y su sentido reciamente sólido de la realidad daba, no pocas veces, en el clavo de un modo pasmosamente certero, vemos laborar siempre en él una especie de fantasma, un algo fantasmal; el universo se convierte, para Hegel, en un cortejo de espíritus. Contra esto va dirigida, principalmente, la crítica de Feuerbach y del joven Marx, al reprochar a Hegel que «convierte el predicado (las determinaciones lógicas que se enuncian de una cosa) en sujeto (en el portador de ellas) y, a la inversa, el sujeto en predicado». [3]

Con frecuencia hemos tenido ocasión de señalar, en estas páginas, la doble faz de la dialéctica hegeliana: de un lado, la bacanal de los espíritus, sin descanso, sin quietud; del otro, lo anticuario circular y abovedado, con el ser que vuelve a sí. Pues bien, estas dos concepciones nacen, en última instancia, como se ha visto con entera claridad en Marx y a través de él, del *idealismo absoluto* de la dialéctica hegeliana, del ser-espíritu, concebido como único substrato dialéctico. El automovimiento del concepto, es decir, el idealismo en el movimiento, da vida al cortejo dialéctico de las nubes por encima de las cosas; la esencia como concepto, es decir, el idealismo en el substrato del movimiento, convierte el cortejo de las nubes o de los espíritus en simple explicación pedagógica de una idea cósmica que, de por sí, no puede nacer ni morir; que es, por tanto, eterna.

Marx rechaza ambas cosas, como derivadas del mismo principio idealista, de un principio que, «en la cabeza, supera todos los obstáculos que, naturalmente, existen y permanecen en pie para los sentidos del hombre, para el hombre real». El cortejo hegeliano de los espíritus había superado esos obstáculos en su furor idealista, en el aire; la esfera de la eterna idea cósmica había convertido de nuevo el cortejo de los espíritus en un ciclo estático en cuyo ser inicial descansan tanto el propio renacimiento como la misma muerte. Ahora bien, para el materialismo dialéctico esta estática era todavía más insostenible que el cortejo de los espíritus o que —con todo lo que tenía de fantasmal— el automovimiento del concepto que reflejaba el movimiento movido. En efecto, el automovimiento del concepto seguía siendo, a pesar de todo, la crítica más aguda —aunque siguiera siendo también, de por sí, una concepción idealista— que hasta entonces se había hecho del platonismo o de la inmutabilidad de las esencias. Era la crítica del platonismo en cuanto que superaba precisamente lo que aquél consideraba inmutable en las

ideas, introduciendo en ellas el «devenir otro», lo temporal en vez de lo sustraído al tiempo. El automovimiento del concepto podía ser trasladado a la tierra, podía sacársele de entre el celaje nuboso de los predicados y enderezarlo a base del movimiento de los sujetos (de las cosas). En cambio, la estática de última instancia, para la que no sólo no es verdad el cortejo de los espíritus, sino que no lo es tampco el proceso, es, según Marx, algo insanable. Viene a renovar todos los inconvenientes del platonismo, y más aún los del spinozismo, sin tener ninguna de las ventajas del substrato no espiritual que revela, por lo menos, la filosofía de Spinoza.

Marx toma de Hegel el proceso dialéctico sin el automovimiento del concepto, el cual es sometido a una crítica a fondo. En cambio, no toma de ningún modo ni con ninguna cortapisa, como es lógico que no lo tomara el práctico del futuro, la estática de última instancia de un eterno ser en y para sí (en el horizonte del pasado). Ni siquiera se detiene a criticarla a fondo, por la sencilla razón de que no tiene fondo alguno. Este fondo, o sea el substrato dialéctico, no es para Marx doblemente logizado, es decir, un *logos* recordado, sino que es la materia que se desarrolla dialécticamente, materia que es tanto agente como captante. Y la materia dialéctica, aun como substrato, tiene tan poco de inmutable, según esta concepción, que está llena de interrupciones y hasta revela a nuestro examen bordes no logrados e incluso utópicos.

5. Tales son las repercusiones o fecundas superaciones con que la la filosofía de Hegel se encuentra, a partir del ser. De un ser que no equivale a la nada, como algo puramente pensado, sino que a todo el mundo le quema los dedos, como algo vivido. Es cierto que ni Kierkegaard ni el Schelling de la última época, que son también críticos idealistas, aunque existencialistas, tienen nada que ver, como no sea de lejos, con la existencia material. Kierkegaard profesa lo existencial como lo intensivamente subjetivo, en lo que no admite más dialéctica que la de «pisar el terreno de verdad». [4] **Y si el viejo Schelling se volvió hacia un residuo terrenal no espiritual, lo hizo al mismo tiempo que asumía la función mitologizante de una reacción cada vez más irracionalista. Para él lo existencial es el «impulso» inmemorial, el «oscuro *quod*» del mundo, que ciertamente constituye un elemento de presión, de actividad, de posición, y sin embargo, está eternamente fuera de toda regla, eternamente impenetrable al entendimiento. Hay aquí una hondura de espíritu que corresponde a una experiencia, pero no una hondura que busque sus caminos fuera de la mitología. El antilogismo de Kierkegaard, influido por Schelling, tiene un objetivo muy otro que el del antiidealismo de Feuerbach, aunque ambos tengan en común el rechazo de la «abstracción» hege-**

liana. El antilogismo de Kierkegaard y el de Feuerbach son tan distintos como el alma que ahonda en sí misma se distingue de la sana corporalidad que juega en sí misma; se parece tan poco como «el hombre cristiano en permanente crisis» respecto del «hombre efectivamente real que se apoya en la naturaleza». Sería superfluo insistir en las diferencias entre la «existencia» humana en el individuo kierkegardiano y en el que según Marx existe en el «conjunto de las relaciones sociales». No obstante, no ponemos así fin al problema de la relación que, a pesar de diferencias evidentes, une, hacia 1840, a los adversarios del panlogismo; además, por aquellos años, existe una especie de referencia, en Kierkegaard y Schelling, con la voluntad que se instaura «sobre sus pies». Después de 1840, en todo aquel que rompe con Hegel se manifiesta el inicio de un «realismo político» y de un elogio de «lo empírico», reflejos uno y otro de ese capitalismo que, en ese momento, incluso en Europa central, ha alcanzado la cima de su madurez y comienza a descender. Vemos así, incluso al viejo Schelling, coquetear con la palabra «empírico» concediéndole ciudadanía a la manera de un fraile escolapio. Kierkegaard, en su oposición al espíritu mediatizado de Hegel, hace de su propio solipsismo una tal evidencia que se creería ver en él, siempre de un modo subjetivista, un equilibramiento de la «antropologización» feuerbachiana opuesta; y ello aun sin tener en cuenta la misión reaccionaria asumida por Kierkegaard y Schelling, y la misión revolucionaria que asume Feuerbach.

Desde el punto de vista formal, Kierkegaard y Schelling han pagado un tributo innegable a la virtud de Anteo, es decir, a la conciencia y a la voluntad de establecer contacto con el ser. En este sentido disponemos de un testigo excepcional en el joven Engels. Después de seguir los cursos de Schelling en Berlín, Engels publicó en 1842, bajo seudónimo, su obra *Schelling y la revelación*. En esta época él es todavía, en gran parte, un hegeliano convencido; y ciertamente no tiene empacho en decir todo lo que piensa del viejo homicida de Hegel. Criticando en Schelling la pura y simple delogicización mistagógica del ser, Engels recuerda justamente que jamás Hegel tuvo la idea de «querer demostrar la existencia de cualquier cosa sin premisas empíricas», sino solamente de «demostrar la necesidad de lo existente». Además, el joven Engels se declara convencido de que «la existencia, en todo caso, cae en el pensamiento», que «el ser es inmanente al espíritu», con lo que se opone a la formulación de Schelling: «El ser en el pensamiento tiene algo de no inmanente.» No es, pues, dudoso que el «empirismo metafísico» de Schelling repeliera al joven Engels; a pesar de todo, Engels estaba particularmente herido al ver a Hegel «atacado ahora por los dos costados, por su predecesor Schelling y por su joven sucesor

Feuerbach», y justamente presiente aquí —a propósito del acento puesto sobre la existencia, el aposteriori y el empirismo— una conexión. Hay más: resumiendo la exposición de Schelling sobre su propio pensamiento, Engels cita una frase que podría ser de Feuerbach si no viniera de ese mitológico adversario de Hegel que fue Schelling: «Los conceptos abstractos de la *Lógica* hegeliana no corresponden precisamente al inicio de la filosofía; ellos no pueden intervenir más que cuando la conciencia ha asumido en ella a toda la naturaleza, puesto que son desde el principio abstracciones tomadas de la naturaleza.» (*Schelling y la revelación*, MEGA, I, II, 1930, p. 203.) El joven Engels protesta todavía conta la «inversión» que se encubre en esta frase, y ve ahí el fundamento mitológico sobre el cual descansa o al que ella conduce en Schelling; y no obstante resulta evidente que el que muy pronto habría de ser el cofundador de una concepción no idealista de la historia, había sido visiblemente impresionado por la formulación antilógica de Schelling y la había guardado en la memoria. Y todo ello a pesar del contexto ulterior, irremediablemente mitológico, y a pesar de la idea hegeliana que, en aquel tiempo, le cautivaba todavía en gran medida. Al percibir el antihegelianismo, el antipanlogicismo de la reacción schellingiana, Engels no podía dejar de sacar paradójicamente algún provecho para la crítica que, desde el punto de vista de la izquierda, debía dirigir, él mismo, poco más tarde, al panlogicismo. Los intelectuales de 1840, a pesar de toda la diversidad de sus roles sociales, sufrían todos la dominación ejercida por el espíritu hegeliano; contra él o al lado de él, ellos levantaban el árbol de la Vida, más o menos rico en frutos de oro. De todos los que se distanciaron entonces de Hegel y le combatieron, Engels y Marx, los únicos que habrían de comprender la dialéctica, los únicos realmente unidos a la realidad, fueron precisamente por esta razón los que se mostraron, respecto de Hegel, al mismo tiempo en que lo atacaban, los más equitativos.

El simpático hegeliano de la vieja escuela Karl Rosenkranz publicó en 1870, al cumplirse el primer centenario del nacimiento de su maestro, una obra conmemorativa que lleva por título *Hegel como filósofo nacional alemán.* **Cuando se presta atención a este homenaje, la cosa parece cómica.** El filósofo a quien se rendía este recuerdo, había desaparecido casi de la memoria de las gentes, y sólo parecía haber vivido para justificar los chistes que circulaban acerca de él. Esto explica por qué esta confesión de quien trataba de conmemorar, en medio de la indiferencia o la burla general, la figura del filósofo, aún siendo muy real, presenta un carácter melancólico y, desde luego, defensivo. No obstante, Rosenkranz cree poder profetizar, en esta obra, refiriéndose al sistema hegeliano: «Seguirá desarrollándose

creadoramente, como ocurrió en la Antigüedad con Platón y Aristóteles, a través de sus comentadores.» (*Op. cit.*, p. 318.)

Este desarrollo creador es producido, en efecto, pero de un modo muy distinto de como el último caballero del hegelianismo creyó que se produciría. Ya los verdaderos «comentadores» de Hegel no eran tales hegelianos, por lo menos en el sentido en que podemos decir que eran aristotélicos los comentadores de Aristóteles. La dialéctica demostró su fuerza y su verdad en el propio Hegel: el panlogismo de lo devenido se trocó en la crítica del panlogismo y de su ser devenido. Es la crítica más sólida que jamás se haya hecho del panlogismo y de aquel ser devenido ideologizado por él; crítica que tiene como base, precisamente, el método dialéctico «proseguido». De este modo, el porvenir de Hegel no se hunde en el olvido, pero tampoco en el escolasticismo. [5]

A diferencia de Platón y Aristóteles, Hegel encontró enemigos inmediatamente después de haber muerto, entre ellos Schelling, el compañero de sus años de juventud; pero, a diferencia también de aquéllos, encontró inmediatamente, en vez de fiestas jubilares y escolaticismo, un verdadero renacimiento, pleno de vida y de vigor. Es cierto que su campo no sigue siendo, ni mucho menos, «la ciencia del pensamiento del mundo y del mundo del pensamiento», a modo del trivial idealismo de los viejos hegelianos y según la rutinaria receta del renacimiento hegeliano burgués. Pero el campo no se ha empequeñecido, sino que es hoy más extenso y más fecundo gracias al cambio operado en él.

En el mundo del pensamiento penetra, gracias a este cambio, el mundo existente de las decisiones, y el pensamiento cósmico, idealistamente cerrado, se vivifica al contacto con la materia dialéctica. No se trata ya de algo etéreo, sino de lo que verdaderamente puede servir de base y de cimiento, del substrato real de las relaciones dialécticas sujeto-objeto. Es decir, de las relaciones de movimiento y de trabajo cuya primera clave universal nos ha entregado la dialéctica de Hegel.

«El materialismo inteligente —dice Lenin— se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio»: he aquí una «prolongación creadora» de la filosofía hegeliana, cuyo segundo centenario es posible que ya no se celebre en un ambiente tan melancólico como el primero.

Para llegar a este resultado ha sido necesario lanzarse a la existencia, en vez de encerrarse en el principio puramente teórico. Pero hay que reconocer que el propio Hegel no siempre juraba a pies juntillas por este principio, cuando tendía la mirada a la «espiritualidad alemana»: «Revolotean en nuestras cabezas y encima de ellas no pocos rumores; las cabezas de los alemanes prefieren cubrir-

se tranquilamente con el gorro de dormir y arreglárselas cada uno con lo que tiene dentro.» (*Werke*, t. XV, p. 553.)

También Kierkegaard sigue operando con lo que tiene dentro de su cabeza, aunque de un modo mucho más duro, el más duro de todos, merecedor de que lo examinemos. El auténtico final del gorro de dormir, unido a los laureles aplastados con que la burguesía corona, en su jubileo, la cabeza de quien ya no es un filósofo suyo, [6] **es el materialismo dialéctico que, entendido en su sujeto-objeto, capta la materia por su raíz: la existencia hambrienta.**

1. Kierkegaard y lo general

Lo interior se rebela, aquí, contra lo exterior en que aquello no se manifiesta. Contra «lo comprendido» en que no se siente absolutamente comprendido. Lo interior es, según Kierkegaard, el ser humano inmediato, sin que para ello necesite ser siquiera un ser anémico, o, por lo menos, serlo siempre. Es, pura y simplemente, el hombre que existe, tal y como «duerme, come y se limpia la nariz», tal y como «ama a una mujer, viviendo en la inquietud y en la pasión».

Esto y solamente esto es lo que atañe al hombre. Lo que nos interesa extraordinariamente a nosotros; más aún, lo único que verdaderamente nos interesa. De este modo, el ser humano asciende al plano de lo que realmente es, al plano de lo desgarrado, de lo cristiano, de lo plenamente subjetivo.

Kierkegaard critica la filosofía de Hegel porque se aparta completamente, en su proceso, de este algo vivo, inmediato, momentáneo. El miedo y la desesperación en que vive el hombre cristiano son sustituidos, en Hegel, por el limpio y bruñido decurso de una consideración objetiva. La preocupación moral se ve desplazada por el cortejo fastuosamente presuntuoso y ascendente de la cultura histórica. Tampoco el ser para sí de Hegel es tal, aunque se llame así; es, como todo en él, mera exterioridad. El pensador externo u objetivo se quita de encima cuanto le puede afectar, y corresponde, según Kierkegaard, a lo que «hoy llamamos un cristiano». La cátedra corresponde al púlpito, que convierte la pasión de Cristo en un relato objetivo, lo que le vale al sacerdote una prebenda.

En vez de invitar al cristianismo, como Hegel y todos los demás, Kierkegaard cree necesario prevenir contra él; a su juicio, el cristianismo es escándalo. Sondea y desentraña, por lo cual no puede hacerse de él el inteligente bálsamo de la reconciliación entre los hombres. Todo esto no es más que charlatanería, el camino ancho y poco recomendable hacia la nada. Lo aconsejable es, en cambio, el presente, el mantenerse en el más estrecho contacto posible con él, en constante autoexamen. Ni la arena, ni el mar, ni siquiera el gigantesco

mapa del proceso universal pintado ante nosotros, nos ayudan a encontrar el derrotero de esta interioridad; antes al contrario, nos desvían de él. La perspicacia que merezca este nombre pasa a través del hombre mismo, el conocer no es sino «comprenderse a sí mismo en la existencia»; todo lo demás es una ocupación superficial, una bagatela.

Recuérdese la anécdota según la cual Hegel dijo un día a una joven dama sentada a su lado, en una comida: «Todo lo que en mis libros procede de mí, es falso.» Kierkegaard habría dicho, con el mismo acento rotundo, pero con una contraposición aún más aguda: «Todo lo que mis libros dicen que no es mío, es falso.» Es cierto que este pensador escribió bajo diversos nombres, es decir, sin afirmar, por lo menos, la unidad del yo. Pero los distintos nombres no son sino distintos puntos de vista con respecto al yo y su asunto propio. Este asunto, que no es otro que ética, es, para Kierkegaard, la única realidad; es la propia del hombre; de las demás, sabe solamente de oídas. Lo único verdadero, para Kierkegaard, es lo subjetivo, lo que no se abstrae de su existencia tan luego como piensa. Lo que «se alza en el instante en que se cruzan, directamente, lo infinito y lo finito».

En una palabra, el pensador real es, por sí mismo, el salto, la contradicción que pisa el terreno de la verdad, es un pensador subjetivo, y no objetivo. Y si es así, se cambiará a sí mismo en un ser para sí extraordinariamente incómodo, y no sólo cambiará, como Kierkegaard parece ver en Hegel, el lugar de su pensamiento.

Claro está que el yo, que Kierkegaard invoca así en contra de lo general y de lo conceptualmente abstracto, es también un algo abstracto en el propio Kierkegaard, pues se retira, como un pequeño rentista, de las relaciones sociales y de toda otra clase de manifestaciones externas, se abstrae de ellas. Pero sin que, por ello, deje de formar parte de tales relaciones, ya que también lo interior, también lo privado, es una relación social. [7] **En lo que concierne al sujeto en Hegel, sin duda ha escapado con demasiada frecuencia de la vida inmediata en la que se encuentra y en la que existe; pero, como hemos visto, sin escapar no obstante de su inquietud, de su viviente escisión de sí mismo, de esa pasión sin la cual no se hace nada grande. Precisamente, en Hegel, también el sujeto, por sus determinaciones objetivas, quiere cambiarse radicalmente a sí mismo, y no solamente el lugar en que se encuentra:** en esto y no en otra cosa reside el método de la *Fenomenología.* En lo que sí tiene razón Kierkegaard es en decir que todos estos cambios son de naturaleza puramente espiritual, es decir, en lo esencial, cambios que afectan a algo contemplado y pretérito.

TEXTOS

«¿Qué es pensamiento abstracto? Es el pensamiento en el que no existe un sujeto pensante. Este pensamiento prescinde de todo lo que no sea él, y sólo el pensamiento vive en su propio medio. La existencia no está reñida con el pensamiento, pero en ella éste vive en un medio extraño. ¿Qué es pensamiento concreto? Es el pensamiento en que existe un sujeto pensante y un algo determinante [es decir, un algo singular] que se piensa, en que la existencia proporciona al pensador existente el pensamiento, el tiempo y el espacio.» (Kierkegaard, *Postdata final y nada científica*, t. II.)

*

«Querer existir bajo la dirección del pensamiento puro es algo así como si se quisiera viajar por Dinamarca ateniéndose a un pequeño mapa de Europa en el que Dinamarca ocupara el espacio de una aguja; es todavía más importante que esto.» (*Ibídem.*)

*

«Todo lo que Hegel dice acerca del proceso y el devenir es puramente ilusorio. Por eso en su sistema falta una ética; por eso el sistema hegeliano no sabe decirnos nada acerca de cuándo la generación viviente y el individuo viviente se preocupan en serio por el devenir, es decir, por la acción. Por tanto, Hegel, a pesar de todo lo que habla del proceso, no entiende la historia universal en el plano del devenir, sino con ayuda de la ilusión óptica del pasado; la entiende como algo ya redondeado, del que está excluido todo devenir. Por eso un hegeliano no puede comprenderse nunca a sí mismo con ayuda de su filosofía, pues sólo puede comprender lo que ya ha pasado, lo que ya es definitivo, y el que todavía vive no está ya muerto.» (*Ibídem.*)

2. Schelling y lo panlógico

Lo interior que se toca a sí mismo con las narices, el examen de sí mismo en su conjunto, brota sobre el terreno de Kierkegaard. No así el concepto mismo de la «existencia», como un concepto que va deslizándose, poco a poco, fuera del pensamiento lógico objetivo. La declaración de guerra contra Hegel que va implícita en este concepto partió de Schelling, el amigo de su juventud, del gran filósofo Schelling, iniciador en muchos aspectos de la filosofía hegeliana.

El que algo exista —enseña el Schelling de la última época—, esta existencia concreta y real, no puede derivarse del pensamiento y la razón. La razón, con sus verdades necesarias, capta solamente el *quid*, el qué, la esencia, el concepto esencial de una cosa, nunca su

quod, lo que, su existir real. Ya en un estudio publicado poco después de la *Fenomenología*, en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (1809), había señalado Schelling un elemento alógico en el ser, un «fundamento oscuro» en el comienzo de él y que es, evidentemente algo. **Con Jakob Böhme,** dio a este algo el nombre de «ímpetu, voluntad, hambre de existencia». Este fundamento escapa de tal modo al pensamiento que Schelling, en su estudio, profundamente inquisitivo y auténticamente especulativo, lo llama también el «no-fundamento» *(Ungrund)*; es, visto por el lado de la marcha racional-necesaria de la idea, simplemente arbitrariedad, malamente libertad, un desprenderse de la voluntad individual.

Es lo que hay de maligno en la libertad; Schelling lo define, por el lado de la razón, no sólo como lo que no puede pensarse, sino también como lo que no debiera ser; de aquí que el proceso sea, para él, como una curación, como una superación. La discordia y la irregularidad, lo monstruoso, la enfermedad y la muerte, todo lo que mueve a terror, nace de este fondo oscuro, al que llama también «el velo de la melancolía, que cubre toda la naturaleza, la profunda e indestructible melancolía de toda vida».

Por tanto, estos elementos irregulares no intervienen aquí, como en Hegel, a modo de miembros servidores y antitéticos en el «automovimiento del concepto». El mundo no es pura idea; lo panlógico atañe solamente, como repite Schelling con frase escolástica, al *quid sit*, al qué, a la esencia, al contenido pensable de los fenómenos, no a su *quod sit*, o sea, a la existencia, a ese «que» irreductible de la existencia misma.

Después de morir Hegel, Schelling se manifestó abiertamente contra el gigantesco panlogista. Declara que el sistema hegeliano de la razón apriorístico, con sus sutilezas de lo que no es posible no pensar hasta el fondo o lo lógicamente necesario, no es más que la primera parte o la parte negativa de la filosofía. El pensamiento de lo lógicamente necesario es, según él, la *conditio sine qua non* negativa del conocimiento, pero no la condición inexcusable del contenido vivo, real. La que pone este contenido de manifiesto es la «filosofía positiva» o el «empirismo superior», que Schelling promete desarrollar una vez que Hegel ha desplegado ya su propio racionalismo anterior.

Claro está que este «empirismo», llamado de este modo a pronunciar la última palabra después de Hegel y en contra de él, no era el empirismo usual, del que estaba lleno el período que sigue a la muerte de Hegel y que constituye la mala filosofía de su magnífica ciencia de la naturaleza, con su grandiosa línea ascensional, sino un «empirismo» inesperado, al que, por cierto, cuadra muy mal ese nombre: el de la experiencia *religiosa*. Es decir, la historia de la religión, en la que

debe hacerse ostensible, según Schelling, el Dios vivo y activo, y no el Dios especulativo e ideal del panlogismo. Como vemos, el «empirismo» ocupa aquí un lugar tan alto que sólo guarda ya relación con la experiencia de los dioses, y lo «positivo» encierra el mismo sentido en que se habla del cristianismo positivo, a diferencia del liberal.

Así, pues, la «filosofía existencial» que el Schelling de la última época invoca en contra de Hegel no tiene ya gran cosa que ver con la existencia; de todos modos, no se ha olvidado del motivo volitivo que va implícito en el *quod sit* o en el existir. Nos da a conocer así algo no exclusivamente lógico, implícito ya, indudablemente, en el sistema hegeliano («impotencia de la naturaleza», «turbiedades de la historia»), pero que se perdía en el mar del panlogismo.

Schelling toma este algo no puramente lógico y hace de ello una aventurada mitología, y un usufructuario del Schelling de la última época, Eduard von Hartmann, va tan lejos, en su *Filosofía de lo inconsciente*, que despliega y delata ante los ojos del público toda una serie de secretos de alcoba de lo absoluto que Schelling recataba en los arcanos de la voluntad y la idea primigenias. La lasciva voluntad primigenia viola, en la nueva schellingiada de Hartmann, a la idea primigenia, poniendo con ello en marcha el proceso universal, con el resultado de que, a la postre, la idea traspone de nuevo a la voluntad de la actualidad que posee en el universo al estado potencial originario, con lo cual «se repara el mal paso del nacimiento del mundo» y lo absoluto se ve restituido a su nirvana anterior al universo.

Todo esto no pasa de ser una loca fantasía, una fantasía, además, con la que se quiere unir en imposible maridaje, dentro de lo absoluto, la voluntad y la representación de Schopenhauer, más aún, a los archienemigos Schopenhauer (voluntad) y Hegel (idea). Sin embargo, también aquí se trasluce la vigorosa crítica schellingiana de Hegel, y es precisamente en el motivo existencial que Schelling invoca contra Hegel donde esta crítica revela, como más tarde habría de verse, una fecundidad que debe hacernos meditar. Y esto se puso de manifiesto en la importante «teoría de las categorías» de Eduard von Hartmann, la cual toma del oscuro fondo primigenio de Schelling el principio categorial del desarrollo según el cual lo lógico no puede desplegarse nunca en categorías, a menos que reciba el impulso de un algo alógico (intensivo, dotado de voluntad).

No sería oportuno entrar a examinar aquí este notable fruto maduro y absolutamente científico, fruto tardío de tanta fantasía especulativa, si bien la crítica schellingiana de Hegel recurre también a este pensamiento como complemento, en cierto modo, de la filosofía hegeliana. Baste decir que Schelling, y con él su epígono Eduard von Hartmann, han venido a demostrar, a su vez, aunque por

una vía extraordinariamente metafísica y hasta mitológica, que un proceso universal como el que Hegel profesa no puede desarrollarse, ni siquiera moverse, a base de la idea pura.

También Schelling reputa el «automovimiento del concepto» algo tan imposible exactamente como un *perpetuum mobile*; el concepto, como esencia universal, es inconcebible sin un algo no conceptual, no lógico, que lo excite y lo impulse, o, por lo menos, no podrá dar ni un solo paso más allá de la escueta fórmula A = A. No será siquiera capaz de engendrar de su propio seno, en una pura partenogénesis, las formas de relación lógicas más generales o categorías abstractas (tales como las de algo, otro, cantidad, causalidad, etc.) que Hegel formula en su *Lógica* como «pensamientos de Dios anteriores a la creación del mundo». Y no digamos las relaciones y modos de existencia sociales-materiales, es decir, categorías reales (como las de necesidad, contrato, Grecia, pintura barroca, budismo, etc.). Todo esto va implícito en la crítica que Schelling hace de Hegel: lo racional no debe confundirse con lo real, el factor lógico no tiene nada que ver con el factor subjetivo-intensivo.

TEXTOS

«Hablamos de la esencia de la nostalgia, considerada de por sí y que, indudablemente, puede ser examinada. En efecto, si nos atenemos al hecho eterno de la autorrevelación, todo el mundo, tal y como ahora lo contemplamos, es regla, forma y ordenación; pero queda siempre, en el fondo, lo irregular, lo no sujeto a normas, como si pudiera irrumpir de nuevo, y nunca parece que el orden y la forma fueran lo original, sino al contrario, como si lo originariamente sustraído a toda regla se hubiese reducido más tarde a ordenación. Es esto, en las cosas, la base inaprehensible de la realidad, el resto jamás emergido, algo que no es posible reducir a entendimiento, por grandes que sean los esfuerzos que en este sentido se hagan, sino que permanece eternamente en el fondo de las cosas.» (Schelling, *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, 1809; *Werke*, t. VII[1], pp. 359 s.)

*

«Uno que llegó después quitó de en medio este algo empírico poniendo en el lugar de lo vivo, de lo real, el concepto lógico, al que atribuyó, por medio de la más extraña ficción o hipóstasis, un necesario movimiento propio. Sin embargo, este automovimiento lógico del concepto sólo se mantuvo en marcha mientras el sistema siguió desarrollándose dentro de los marcos de lo puramente lógico; tan pronto como tiene que dar el duro paso a la realidad, vemos que el hilo del movimiento dialéctico se rompe totalmente; se hace necesario,

entonces, recurrir a una segunda hipótesis, a saber: la de que a la idea, sin que se sepa cómo ni por qué, sin duda para romper el hastío de su ser puramente lógico, se le ocurre desplegarse en sus diferentes momentos, lo que hace nacer la naturaleza. Este episodio de la historia de la moderna filosofía ha servido para demostrar una vez más que es imposible abordar la realidad con criterios puramente racionales.» (*A propósito de una obra de M. Víctor Cousin*, 1834; *Werke*, t. X[1], pp. 212 s.)

*

«En 1801 coincidieron en París, en una recepción del que era entonces Primer Cónsul, dos famosos sabios alemanes. El poderoso personaje espetó al filósofo, casi sin la menor preparación, esta pregunta: *Q'est-ce que c'est la matière?* A nadie le sorprenderá que el filósofo se quedase un poco perplejo ante tal pregunta, y tampoco puede sorprendernos que la pregunta diese tan de lleno en el blanco de lo que podemos llamar el escándalo, la trampa de la filosofía, viniendo de un hombre a quien parecían tan mezquinos y despreciables los discursos y las supuestas investigaciones de los ideólogos franceses de la época.» (*Filosofía de la mitología*, 1856; *Werke*, t. I[2], p. 424.)

*

«Todas las funciones categoriales son determinaciones lógicas... Pero la determinación lógica no puede actuar, en modo alguno, en este aislamiento. Ella misma es una forma vacía, y no puede darse el contenido que en sí misma no encuentra; no puede aplicarse a sí misma, sino que tiene necesariamente que encontrar algo distinto a que poder aplicarse, sin que tenga otro camino para llegar a desplazar las posibilidades que lleva dentro.

Ahora bien, este algo distinto tiene que ser, necesariamente, algo que le falte a la determinación lógica como tal... En un sentido negativo, este algo podría determinarse, comparándolo con la determinación lógica, diciendo que tiene que ser, de una parte, algo alógico, irracional, y de otra parte, algo indeterminado, impreciso. Para que dé pie a que le sea aplicada la determinación lógica, tendrá que ser, en efecto, algo antilógico, contrario a razón; y, para que de esta aplicación pueda nacer una actividad metafísica, habrá de ser, por su contenido, algo determinable... Y si ahora nos fijamos en cómo la actividad, como tal, se comporta de este doble modo ante las categorías importantes, vemos que la intensidad recae solamente sobre uno de sus lados [el alógico], pero no sobre el otro, ya que la determinación lógica, como tal, carece de intensidad, y cuando presenta la apariencia de una energía intensiva lo debe solamente al otro lado combinado con aquél.» (Eduard von Hartmann, *Grundriss der Methaphysik*, 1908, pp. 24 ss.)

3. Feuerbach y el dios de Hegel

El espíritu puro, que se hincha a sí mismo y se mueve por su propio impulso, no pudo hacerse fuerte ni siquiera de puertas adentro. A poco de morir Hegel, su escuela se dividió, tanto en lo político como en lo religioso, en un ala izquierda y un ala derecha. Al exterior, el motivo de la escisión fue la interpretación (y la tan distinta interpretabilidad) de la filosofía hegeliana de la religión. El ala derecha interpretaba el «espíritu del mundo» en un sentido estrictamente personal, como el Padre real y verdadero; el ala izquierda (D. F. Strauss, Bruno Bauer) ateníase, por el contrario, a la «mediación entre lo divino y lo humano» proclamada por Hegel, con lo cual era muy poco lo que dejaban en pie de lo divino.

Ludwig Feuerbach dio un paso más y se situó en el terreno del ateísmo combinado con una especie de humanismo religioso. La obra de Feuerbach no habría sido concebible sin Hegel, pero tampoco sin el rasgo existencial, pues Feuerbach quiere oro contante y sonante en vez de cheques metafísicos en descubierto. El «oscuro fondo» de Schelling no tiene, según Feuerbach, nada de oscuro, sino que el ser es algo inmediato y claro como la luz del sol; y no es tampoco nada demoníaco, pues la existencia es, por el contrario, la carne del amor, del goce, y el más acá que debe disfrutarse alegremente.

Lo existencial es, en Feuerbach, el cuerpo mismo, el hombre como ser sensible verdadero y real. «Mi primer pensamiento —dice Feuerbach, describiendo su trayectoria— fue Dios, el segundo la razón, el tercero y último el hombre. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre.» Con ello, Feuerbach trata de concretar hasta el fin a Hegel, cuyo apasionado discípulo era. La nueva filosofía —antropológica— pretende ser a la filosofía racional de Hegel algo así como lo que ésta es a la teología. La religión nace por el hecho de que el hombre se desdobla de sí mismo, se duplica, de una parte como lo limitado (el individuo), de otra parte como lo ilimitado, lo exaltado hasta el infinito (Dios), poniéndose a adorar a este yo divinizado.

Hegel había dicho que Dios se sabe a sí mismo en el hombre; Feuerbach invierte esta tesis: el hombre sólo se sabe a sí mismo en su Dios. Por tanto, es necesario restituir a su verdadero origen las maravillosas cualidades divinas que el hombre asigna a su enajenación en el más allá: ese origen es el corazón humano, el amor humano, el impulso humano de perfección.

Esto suena, en realidad, como algo completamente distinto del «automovimiento del concepto», de la «astucia de la razón» o de la «idea absoluta», aunque cobre conciencia de sí mismo en el propio

hombre. Pero no deja de ser curioso y demuestra hasta qué punto vivían en Hegel, si no los pensamientos de Kierkegaard ni los del Schelling de la última época, si, por lo menos, una parte de los del ala izquierda de su escuela: el Hegel de los primeros tiempos había escrito, en efecto, afirmaciones que sólo se distinguían de las tendencias antropologizantes de Feuerbach por la fuerza especulativa de su lenguaje. Baste recordar aquel pasaje de sus escritos teológicos de juventud en que se habla del ocaso de la antigua terrenalidad y de sus dioses, en unión del «despojo de la libertad que obligó al espíritu del hombre a ir a refugiarse con su idea de lo absoluto en el seno de la divinidad». Y donde Hegel asigna como misión a los tiempos mejores ya llegados la de «reivindicar como propiedad del hombre los tesoros que han sido dilapidados en el cielo».

Como vemos, esta asombrosa consigna de lanzarse al saqueo del cielo, o, lo que tanto vale, de antropologizar el contenido no enmohecido de la religión, es ya muy anterior a Feuerbach. Y también el Hegel posterior, que oscila dialécticamente entre el sujeto humano y el objeto divino, reduce el contenido divino a la conciencia humana —de un modo antropológicamente místico—, como su filosofía de la religión revela, por lo menos en la misma medida en que reduce la conciencia humana —de un modo objetivamente místico— a Dios.

Feuerbach suprime la reducción mística, para desarrollar con tanta mayor consecuencia la antropológica. Los dioses se convierten, a la manera del Siglo de las Luces, en sombras gigantescas de la ignorancia, pero, sobre todo, se alzan como la parte mejor del hombre desdoblado. Y, a la postre, se los explica incluso como los *contenidos de los deseos* del hombre, convertidos en trascendentes; los dioses de Feuerbach son los deseos del corazón humano, convertidos en seres reales. Esto último, ciertamente, no aparece ni siquiera insinuado en Hegel; si acaso, apunta a ello, de pasada, Epicuro; es, por lo demás, lo propio y específico de Feuerbach. Un padre engendrado por el hijo deja de ser tal padre; un dios que debe al sujeto cuanto es (y no a la inversa), deja de ser tal dios. Por tanto, Feuerbach desemboca en el ateísmo por un camino consecuente que Hegel no había querido seguir.

Es cierto que la teoría de la creación de la religión basada en el deseo encierra profundidades que aún no podían revelársele al hombre que se llamaba Feuerbach. Por lo menos, en cuanto este hombre seguía siendo, tanto en el ámbito presente a sus ojos como en las perspectivas abiertas por su deseo, un filisteo de la emancipación. No obstante, hay que reconocer que la antropologización feuerbachiana de la religión, vista por este lado final del deseo, representa un intento adiestrado en Hegel y que, por tanto, revela todavía cierto

dominio de la filosofía de la religión, encaminado a comprender el ateísmo en un sentido que no es solamente el del filisteo de la emancipación. Es decir, que no es solamente el sentido del vacuo y aburridísimo yo, a que, al perder de vista la función social de lucha, había quedado reducido en la pequeña burguesía occidental de los siglos XIX y XX.

La religión tiene sobre su conciencia muchos pecados, no cabe duda, pero no figura entre ellos el de la trivialidad; nada más antitrivial que aquello de *credo quia absurdum*. La religión no ha sido nunca, ni mucho menos, un antídoto contra la estupidez, pero sí, casi siempre, contra la trivialidad. También la verdadera lucha contra la religión, en Epicuro, en Lucrecio, más aún en Giordano Bruno y todavía en Diderot había protegido a los espíritus contra lo trivial, no sólo porque tenía de su parte todo el entusiasmo de la rebeldía, sino también porque brotaba en el campo de las dudas y las crisis de la fe, es decir, en un plano en el que aún no se habían cortado todas las amarras con la religión. **Acerca de la religión, es fácil limitarse a la burla, a semejanza de Tartarín, que no experimenta temor alguno mientras cree que las grietas del ventisquero son falsas. Es fácil convertir en bagatela todo lo referente a la religión, a semejanza de Sancho Panza, que no se exalta mientras cree que las cumbres de Sierra Nevada no son más que nubes. Tanto Feuerbach como Marx se hallaban muy lejos de estas ilusiones (contra-ilusiones de ilusos); en lugar de eso quisieron abordar lo grave *(schwierigkeit)* de la religión (en la doble acepción de ese término: difícil y pesado).** En cambio, la indiferencia que empezó a manifestarse en este campo inmediatamente después de Hegel no tenía, en el fondo, nada de ateísmo, del mismo modo que un hombre totalmente negado a las musas no es nunca un iconoclasta; era, pura y simplemente, una falta absoluta de relaciones con la esfera religiosa y con lo que ésta representaba. Era, fuera del caso de Feuerbach, aquella carencia total de ideas e intuiciones con respecto a los contenidos religiosos que correspondía, por lo demás, a la falta absoluta de perspectiva del materialismo mecanicista de aquel entonces, como sigue correspondiendo a la perspectiva a ras de tierra de todos los tiempos.

Contra esta trivialidad precisamente iba la concepción antropológica de la religión proclamada por el ateo Feuerbach y apoyada en la teoría del deseo. En esta concepción no desaparece, ni mucho menos, la reflexión, y el ateísmo, muy lejos de ser un producto de desecho, cobra un entrañado contenido. Más aún, por este camino, arrancando del proceso religioso de Hegel y de su objeto, surge por vez primera el problema de una herencia religiosa, de una herencia que no se circunscribe a la simple moral. Con su antropologización de la religión, Feuerbach hace que cobre nuevo interés, por lo menos a

medias, la virtud de la Ilustración. Y da, sobre todo, al sujeto, en medio de la papilla de materia de la terrenalidad de aquel entonces, color y un rango derivado de Hegel.

Es cierto que el hombre de Feuerbach, así subrayado, seguía siendo puramente contemplativo, no emancipador. Marx reprocha a Feuerbach el que su carne y sus músculos se encierran en la contemplación, ni más ni menos que el alma interior antes de él, e incluso más. Por eso, Marx observa que el hombre feuerbachiano sigue siendo algo puramente general, un concepto simplemente genérico y todavía abstracto. Lo humano no es concebido, aquí, en sus relaciones históricamente cambiantes, en sus relaciones sociales concretas, sino «como una generalidad interior, muda, que sólo de un modo natural une a los muchos individuos». Lo cual no es materialista, pues «cosifica» un concepto genérico, en vez de ver prácticamente, a la luz de los fenómenos concretos, qué es lo que hay, en cada caso, detrás de los hombres, en qué consisten éstos.

Pero hay todavía algo más, aunque esto deba valorarse ya de un modo totalmente positivo, y es precisamente lo positivo para el joven Marx, que traza una línea divisoria entre el *pathos* humano de Feuerbach y el materialismo anterior a él: nos referimos al *pathos* humano como lo metodológico mismo. Como existencia, en la medida en que ésta es, sobre todo en el hombre, una existencia humana. En este caso Feuerbach no permaneció demasiado abstracto, como permanece en el concepto de género, sin ahondar en el análisis social-materialista de lo humano en cada caso, sino que el *pathos* humano se remonta por encima del materialismo anterior, puramente *mecanicista*.

Sin este progreso jamás habría sido posible el materialismo histórico tal y como Marx lo profesa; es decir, este tipo de materialismo habría carecido de *base propia*. En efecto, la base del materialismo histórico no es la materia física o la naturaleza mecánica, reducida a una materia totalmente general, despojada de cualidades. Lo que aquí sirve de base es, por el contrario, el conjunto de las relaciones sociales que presuponen, ciertamente, una naturaleza mecánica y sobre todo fisiológica, pero que no coinciden con ella ni mucho menos. Cuando Marx dice (en la introducción a su *Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*) que «la raíz del hombre es el hombre mismo», subraya precisamente el punto antropológico de partida señalado por Feuerbach e introducido por éste en el materialismo.

Es esto, pues, lo que marca el progreso de la antropologización metodológica sobre el materialismo mecanicista anterior. El hombre como ser genérico es un hombre abstracto; sin embargo, la cancelación materialista de esta abstracción no cancela también a los

hombres sus necesidades, sus relaciones, como la base histórico-económica sobre que descansa; antes al contrario. Todo acaecimiento histórico se analiza económicamente, tomando por base el materialismo no-mecanicista que Feuerbach hizo posible, y se mantiene así dentro del marco de la historia humana. No se sale de él para seguir analizando los fenómenos simplemente a base de lo infrahumano a lo extrahumano, fiándose, por ejemplo, sencillamente en la danza de los átomos, para fijarse en lo que es común por igual a todos los fenómenos, pero en lo que, al mismo tiempo, al considerarlos a todos ellos como «combinaciones de átomos», desaparecen en cada caso todas las diferencias esenciales entre unos y otros. Así considerados los fenómenos, [8] **el silbido de la locomotora,** la Revolución rusa, la batalla del Maratón, un concierto, un acto amoroso, una maniobra bursátil y una nevada serían, por su «base», exactamente lo mismo: simples movimientos mecánicos.

Este «análisis» materialista carente de toda base es el que viene a impedir, consecuentemente, la antropologización feuerbachiana del materialismo; algunos materialistas mecanicistas también lo habían impedido, en parte, es cierto, pero de un modo muy inconsecuente, en contradicción con su tendencia a nivelarlo todo de un modo omnimecánico. Habían destacado el egoísmo o, dicho en términos positivos, el placer como raíz histórica, moral, pero esta raíz, esta base, no era, en el fondo, tal ni podía serlo para ellos. La fisiología, la química orgánica y, por último, la mecánica dieron al traste con ella; sólo le dejaron, a la postre, una apariencia nada científica de independencia.

El materialismo histórico, por el contrario, tiene en la «relación de unos hombres con otros y con la naturaleza» su propia materia, una materia dotada de la mejor conciencia científica. Y de nuevo nos encontramos que repercute en el materialista-histórico la acción ejercida por la antropologización feuerbachiana inspirada en Hegel. Por eso, no está del todo descaminado Friedrich Albert Lange cuando, en su *Historia del materialismo*, escribe (aunque con una interpretación torcida, que peca también de mecanicismo):

> «En esta tendencia a destacar unilateralmente el hombre hay un rasgo que proviene de la filosofía de Hegel y que separa a Feuerbach de los verdaderos materialistas. Volvemos a encontrarnos aquí, en efecto, con la filosofía del espíritu bajo la forma de una filosofía de los sentidos. El auténtico materialista [!] se inclinará siempre a enfocar su mirada sobre el gran todo de la naturaleza exterior, y a considerar al hombre como una ola en el océano del eterno movimiento de la materia. La naturaleza humana, para el materialista, no es más que un caso especial de la fisiología general, del mismo modo que el pensamiento sólo es, para él, un caso especial en la cadena de los físicos

procesos vitales. Gusta de enlazar toda la fisiología con los fenómenos generales de la física y de la química, y prefiere pecar por carta de más que por carta de menos al colocar al hombre en el mismo plano que los demás seres.» (*Brandstetter,* 1921, II, p. 72.)

Lo que aquí se define no es, ni mucho menos, el «auténtico materialista» sin más, sino concretamente el materialista mecánico. Se apunta, sin embargo, una pequeña parte de la diferencia que separa el materialismo dialéctico, procedente del gran idealismo, del materialismo mecanicista, que es, en última instancia, un materialismo vulgar. El materialismo dialéctico, basado en el desarrollo histórico, es como el escultor que ve ya en el bloque de piedra, en el bloque entorpecedor y estimulador de las condiciones económico-sociales, la estatua futura. El materialismo mecanicista, por el contrario, sólo ve en la estatua el bloque de piedra —como un escultor al revés: pierde de vista lo antropológico para reducirlo todo a un nivel físico.

[9] Feuerbach, al despedirse de Hegel, tomó de él su antropología, a, llevada a la existencia sensible, como Marx tomó la de Feuerbach. Por lo que es preciso entender seguramente que esta base humana recibida por Feuerbach ha sido, gracias a Marx, rectificada, suprimida en tanto que simple base rígida, y expuesta a todas las corrientes de la historia. En la sexta de sus once *Tesis sobre Feuerbach* (1845), resume así su diferencia capital en relación con el humanismo abstracto, ahistórico y asocial de Feuerbach: «La esencia humana no es una abstracción inmanente de cada individuo singular; en la realidad efectiva, ella es el conjunto de las relaciones sociales.» No obstante, la crítica antropológica de la religión, tal como la practicó Feuerbach, es uno de los más felices antecedentes de la superación del materialismo puramente mecanicista, que no se basa más que en el átomo. Y ello a pesar de que Feuerbach no pensó jamás de una manera histórica, de una manera económico-dialéctica, no haya rebasado nunca su visión estática recargada de ideales. El sólo reivindicaba «un materialismo retrospectivo», es decir, un materialismo vergonzante del que él podía hacer —a partir de su imagen abstracta y ahistórica del hombre— un «idealismo prospectivo». Falta decir que el elemento de la naturaleza humana que permitió a Feuerbach eliminar la nivelación mecánica es, justamente, el que permitió a Marx la edificación de un materialismo prospectivo con un material tomado del mundo, pero conceptualmente captado en su progreso histórico y adaptado a ese progreso; en resumen, una materia que para el hombre, para la historia, para el futuro, disponía de tiempo, de espacio específico; una materia que, en tanto que sujeto de los movimientos históricos y como portadora del futuro, era cualitativamente la más rica de todas.

TEXTOS

«Del mismo modo que la palabra no es la cosa, el ser dicho o pensado no es el ser real. Y si se nos objeta diciendo que Hegel no habla, como nosotros, del ser desde el punto de vista práctico, sino solamente desde el punto de vista teórico, replicaremos que este segundo punto de vista no está muy indicado aquí. Pues el problema del ser no es sino un problema práctico, una cuestión en la que participa nuestro ser, un problema de vida o muerte.» (Feuerbach, *Principios de la filosofía del porvenir*, 1843.)

*

«La nueva filosofía es la total, la absoluta, la armónica reducción de la teología a la antropología, pues la reduce, no sólo a la razón, como la antigua filosofía, sino también al corazón, en suma, al ser real del hombre en su totalidad.» (*Ibídem.*)

*

«La trayectoria anterior de la filosofía especulativa desde lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una trayectoria invertida. Por este camino jamás se llega a la verdadera y objetiva realidad, sino solamente a la realización de las propias abstracciones y nunca, por ello mismo, a la verdadera libertad del espíritu; pues sólo la intuición de las cosas y las esencias, en su realidad objetiva, hace al hombre libre y desembarazado de todo prejuicio. El tránsito de lo ideal a lo real sólo tiene cabida en la filosofía práctica.» (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, 1842.)

*

«La fe en el más allá es la fe en que la subjetividad puede llegar a ser libre de los límites de la naturaleza; es, por consiguiente, la fe del hombre en sí mismo.» (*La esencia del cristianismo*, 1845.)

XIX. MARX Y LA DIALECTICA IDEALISTA*

CUANDO EL estudiante Marx llegó a Berlín, en 1836, hacía cinco años que Hegel había muerto. Pero su espíritu seguía dominando a todos como si se encontrase a sus espaldas; hasta a los enemigos les trazaba el camino. El joven Marx escribe a su padre una carta en la que le dice que se siente cada vez más encadenado a Hegel, a pesar de su «grotesca melodía pétrea».

Bajo la influencia de la izquierda hegeliana y, más tarde, sobre todo, de Feuerbach, Marx fue desplazándose, triunfalmente, del espíritu al hombre. Pasó de la idea a la necesidad y a sus avatares sociales, de los movimientos de la cabeza a los de la realidad nacidos de los intereses económicos.

Ahora bien, si Marx de este modo puso a Hegel de pie, Hegel por su parte demostró que sus pies podían sustentar un recio cuerpo. Hay unas palabras poco cuidadas del gran espiritualista que parecen escritas no ya por el maestro del joven Marx, sino incluso por el del Marx materialista. En 1807** escribía Hegel desde Bamberg, donde trabajaba como redactor de un periódico, a su amigo de Jena, el mayor Knebel: «Me he convencido por experiencia de la verdad de lo que dice la Biblia y he hecho de ello mi estrella polar: buscad, ante todo, la comida y el vestido, y el reino de Dios os será dado por añadidura.» (*Werke*, t. XVII, pp. 629 s.)

Esta sentencia tiene en la Biblia (Mat., 6, 33), como es sabido, el tenor contrario; es una aportación más, comprobada también en el joven Marx, a la teoría de que la idea hegeliana no siempre necesita volverse del revés para dejar ver la tela roja de que está formada. [1] **Y justamente este volverse del revés, rasgo capital del hegelianismo, había llegado ya, en el propio maestro, a su vencimiento, y estaba listo para realizarse. Indudablemente, era a la idea a la que Hegel confiaba la tarea de hacer llegar lo que sólo adviene por los cuerpos y por los hombres, pero llegó a menudo a no confiar a la idea más tarea que la de ser el reflejo de lo que acontece en las relaciones concretas de la existencia presente. Esta constante legalidad dialéctica la salvaron Marx y Engels, como escribe este último en el prólogo del *Anti-***

* Este capítulo aparecía como apartado 4 del capítulo anterior en la edición de 1949.

** El 30 de agosto (*Correspondencia*, I, p. 186).

***Dühring*, «haciéndola pasar a la concepción histórico-materialista de la naturaleza y de la historia». Una vez hecha concreta, la dialéctica guía todos los análisis de Marx; como irrupción de lo nuevo a través de la apariencia y como suspensión conservante de lo que debe ser mantenido en suspensión, la dialéctica justifica todas las esperanzas de Marx.** Es ella la que le mueve a ver en el proletariado, no sólo la negación del hombre, sino precisamente por ello, por esta deshumanización llevada al extremo, la condición determinante de una «negación de la negación».

Lo que termina con Marx es la dialéctica hegeliana considerada como el parlamento y la réplica de un diálogo cósmico, pero la dialéctica como *proceso real* es ahora precisamente cuando se pone de manifiesto. Lo que termina con Marx es el arqueólogo hegeliano, es el espíritu doblemente espiritualizado como recuerdo, que canceló en el cortejo dialéctico de los espíritus, no ya los espíritus mismos, sino el cortejo, el proceso o, como diría Marx, el espacio y el tiempo de la producción. Pero ahora es cuando se destaca visiblemente el todo real y su substrato realmente omnipotente en calidad de *materia dialéctica que se mantiene abierta como proceso.*

[2] Esta materia no reduce la esencia que sirve de fundamento a lo que ha sido, ni tampoco a una sustancia existente desde el primer momento y que, por decirlo así, se extiende por todas partes, lista y terminada. La materia dialéctica no es tampoco, por ello, en modo alguno, la materia inmutable del materialismo mecánico. El adjetivo «dialéctica» es algo más que un simple adorno que apenas le roce la piel. La materia dialéctica no mira en su totalidad hacia los horizontes del pasado, como el espíritu hegeliano del recuerdo y como la materia mecánica desde Demócrito, sino que mira a los horizontes del porvenir. Laborando hacia él, hacia ese porvenir que va implícito en ella misma y que aún no se ha revelado, no sólo como fenómeno, sino como esencia, ve el materialismo dialéctico a la materia.

Marx hace a Hegel este reproche: «En la filosofía hegeliana de la historia, como en su filosofía de la naturaleza, el hijo da a luz a la madre, el espíritu engendra la naturaleza, la religión cristiana produce el paganismo, el resultado crea el comienzo.» Pero en el materialismo mecánico el comienzo no engendra ni siquiera un resultado. Su materia es estéril, infecunda; en cambio, la materia dialéctica encierra toda la vida del proceso en sí, fuera de sí y para sí, señalado por Hegel. Su reconocimiento ha destronado al *logos* de Hegel, con toda su domeñada inquietud y su inquieta rigidez, pero, en cambio, ha recogido la herencia de su reino histórico. Con todas sus diversidades, cualidades y lo que ya no es, evidentemente, algo histórico,

sino lo decisivo del porvenir, la referencia a una totalidad futura y a fondo.

Tal es el cambio (cualitativo) de Hegel a Marx y sus consecuencias: el cortejo de los espíritus se convierte en el proceso terrenal y el contenido fijo del recuerdo en un fondo inagotable de materia dialéctica. No fue, pues, la mera coincidencia de que Marx fuese discípulo de Hegel, sino la lógica misma de la cosa, lo que hizo que se mantuviesen a la orden del día, en el marxismo, tantos términos tomados del lenguaje filosófico hegeliano (tales como «enajenación», «exteriorización», «cambio de la cantidad en calidad», etc.).

Las obras más vivas, para los marxistas, entre las de Hegel, son, por la dialéctica, la *Fenomenología* y la *Lógica*. [3] **Pero ellas no agotan la herencia, puesto que precisamente las obras sistemáticas consagradas a la filosofía de lo real contienen una riqueza dialéctica siempre nueva, de contenido muy diverso. Engels escribió su *Dialéctica de la naturaleza* siguiendo las huellas de Hegel, y Marx tomó de la *Filosofía del derecho* hegeliana la fundamental distinción entre «sociedad civil» y «Estado» y muchas cosas más que afectan al contenido y que no se refieren solamente a lo «metodológico». La *Estética* de Hegel está construida en gran parte sobre la base de las relaciones sociales y ordenada según esas relaciones, con una perspectiva que, aun significando siempre el «ideal», no deja de ser concreta; allí donde lo ideológico interviene en la cultura, Marx se refiere a los conceptos hegelianos concernientes al arte. Lenin pensó en todas esas referencias cuando definió la doctrina de Marx «como la *contaminación* directa e inmediata de la doctrina de los grandes representantes de la filosofía, de la economía política y del socialismo» (*Tres fuentes y tres partes constituyentes del marxismo, Obras*, t. XVI, p. 349). Muchas partes de la obra hegeliana —la que menos se deja olvidar a este respecto es la filosofía de la religión (izquierda hegeliana, Feuerbach)— pertenecen por lo tanto a la historia de la mediación del marxismo, de ese marxismo que, según ya sabemos, no está cerrado. Así, pues, incluso en tanto que «continuación», el marxismo es y permanece como una realidad nueva en relación no solamente con Hegel, sino con toda la filosofía anterior a él; una realidad nueva porque aquí la filosofía no aparece ya —cosa que ocurría hasta entonces— como la de una sociedad de clases, sino como la de la suspensión (*Aufhebung*) de una sociedad de clases. Esta novedad no ha surgido, sin embargo, por un abrupto *milagro*, muy al contrario: sin la filosofía clásica alemana, sin esta mediación, ella no estaría ahí.**

El hombre, dice Marx, se distingue del topo en que, antes de construir, levanta los planos. Para poder actuar con éxito tiene, evidentemente, que pensar la cosa, tenerla en la cabeza antes de

ejecutarla. Pero no, como con tanta frecuencia lo hace Hegel, acercándose a las cosas con un concepto o un movimiento esquemático de conceptos llevados a ellas desde fuera. El conocimiento no emerge de las honduras del propio ánimo ni es el espectador de sí mismo: es, pura y simplemente, el reflejo de los fenómenos de la realidad y de sus modalidades de existencia relativamente permanentes (categorías). Marx, al igual que Hegel, no reconoce los hechos como tales, sino solamente como momentos de procesos. Y esta nota procesal hace que cada conocimiento tenga su tiempo, que la filosofía, como Hegel dice, sea, realmente, «su tiempo captado en pensamientos» (y no sólo el suyo, sino también el que le sigue y en que aquél se transforma ya).

En este punto, Marx recoge íntegramente el pensamiento de Hegel, agudizándolo de un modo característico y alejándose del plan de la simple contemplación: «No basta que el pensamiento pugne por abrirse paso en la realidad; es necesario que la realidad misma se esfuerce por abrirse paso en el pensamiento.» El sujeto pensante, en esta interacción dialéctica, se halla referido a la coyuntura o madurez histórica del objeto que se trata de comprender. De este modo se distingue totalmente entre el sujeto como exponente de la simple contemplación pensante y el sujeto de la historia real. En Hegel coincidían ambos de un modo tan completo como aquí se distinguen: el sujeto creador de pensamientos era también el sujeto creador de historia, menos en el caso del sujeto contemplador, el de la filosofía, que llega demasiado tarde. Pero también esta conciencia *a posteriori* del filósofo, a la que Hegel reduce el sujeto del pensar, es, en el fondo, el sujeto creador de historia, sólo que *post festum*, descansando sobre sus laureles. El pensar y el ser, la cara y la cruz, coinciden en la moneda cósmica de Hegel, aun cuando la cara en estado de jubilación se limite a registrar la marcha del mundo que ella es.

Marx, en cambio, no ve en el sujeto creador de pensamiento absolutamente nada, como no sea un nido de chifladuras, de falsa conciencia, de consideraciones al margen de lo real, que es el proceso de producción. O bien valora el mismo pensamiento cuando se trate de un pensamiento detrás del cual haya un conocimiento concreto, un vehículo del acaecer real, como factor de la producción: sólo entonces, y entonces de un modo incondicional, es este pensamiento fuente de historia. El pensamiento como conciencia de clase, como ciencia revolucionaria, convertido en una poderosa fuerza de producción, forma parte del sujeto creador de historia, de la historia *conscientemente* hecha.

Pero, en Marx, el sujeto fundamental no es nunca el espíritu, sino el hombre social en la vida económica. Y tampoco es el hombre abstracto, el hombre como simple ser genérico, el hombre de

Feuerbach, sino el hombre como conjunto de las relaciones sociales, el hombre como ser sujeto a cambios históricos, como un ser que, en última instancia, aún no se ha encontrado a sí mismo ni se ha emancipado.

De este modo, la relación dialéctica entre sujeto y objeto, en la que el uno corrige y hace cambiar continuamente al otro, labora, esencialmente, en la infraestructura económico-técnica de la historia, que hasta aquí es lo mismo que el edificio, en el reino social de los intereses y no en el reino celestial de las ideas. Marx interpreta en este sentido la *Fenomenología* de Hegel, como si realmente su autor, en contra de su propio idealismo, hubiese mantenido esta dialéctica material. Lo grande de la *Fenomenología*, así entendida, está, de una parte, en que «Hegel concibe la creación del hombre por sí mismo como un proceso», y, de otra parte, y sobre todo, en que «capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero, por ser el real, como el resultado de su *propio trabajo*».

Así es como la creación por sí mismo del saber absoluto se convierte en la creación del hombre por sí mismo a través del trabajo; el devenir para sí del Espíritu (que también en Hegel es una faena dura, no se sabe por qué) se convierte en la historia real. Esta historia existe únicamente como una historia dialéctico-material, como una historia agitada toda ella por las luchas de clases, al final de la cual aparece como meta la «emancipación del hombre».

Hegel había puesto fin a su *Historia de la filosofía* con una cita de Virgilio ligeramente modificada: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem* (tanto trabajo costó el que el espíritu llegara a conocerse a sí mismo). Para Marx, este esfuerzo no fue nunca puramente espiritual. Y aunque, al igual que Hegel, tomara como tema de la historia humana la antigua inscripción grabada en el templo de Delfos: «Conócete a ti mismo», distaba mucho de definir el conocimiento de sí mismo, coincidiendo con la izquierda hegeliana, como la simple «filosofía de la autoconciencia». El conocimiento de sí mismo, en Marx, pasa a ser algo activo, es el conocimiento que el obrero adquiere de sí mismo al comprenderse como hombre convertido en mercancía y, al mismo tiempo, como un sujeto creador de valores, lo que supera revolucionariamente su carácter de mercancía. Tal es la práctica de la inscripción délfica en Marx: **una suspensión de la enajenación, suspensión efectiva que desemboca en la praxis. En una praxis que hace penetrar tan profundamente como le es posible, en el aparente decreto del azar y en el destino que la reificación ha tornado opaco, el proceso de producción y las relaciones humanas que ese proceso pone en marcha.**

La dialéctica, así concebida, tiene que resignarse a no seguir siendo el procedimiento con que se abordan desde fuera las cosas. En

realidad, tampoco ésta había sido la intención de Hegel, tampoco éste gustaba de una metodología separada de la materia, tampoco él profesaba, como hemos visto, una teoría del conocimiento que diese vueltas por fuera alrededor de las cosas. No obstante, Hegel desarrolla su dialéctica como una dialéctica puramente idealista, la cual, aunque habla mucho del país y de las gentes, habla de ello siempre como contando lo que ha visto en un viaje apriorístico.

Para Marx, en cambio, la dialéctica no es nunca un método empleado para elaborar la historia, sino que es la historia misma. La burguesía dentro de la sociedad feudal, el proletariado dentro de la sociedad burguesa, las crisis nacidas del contraste entre el régimen de producción de la gran industria, que es ya un régimen de producción colectivo, y las relaciones de producción del capitalismo privado: todas estas contradicciones, surgidas en el seno de la sociedad existente en un momento dado, no son contradicciones que se transporten a la cosa misma de un modo teórico-metodológico; ni son tampoco simples fenómenos superficiales susceptibles de ser remendados, sino que forman parte, como Marx enseña, del modo de existir de la cosa, de la dialéctica de su esencia. La contradicción de una sociedad, cuando se ve llevada al extremo, empuja en la realidad hacia su superación, no en un libro sobre la realidad, para dar satisfacción al espíritu y dejar que en la realidad misma sigan las cosas como hasta allí. No; las cosas, en la realidad, nunca siguen siendo las mismas, pues la fuerza creadora del conocimiento dialéctico revolucionario hace que marchen siempre hacia algo nuevo y mejor, y esto es posible gracias precisamente a la dialéctica real de la materia misma, a este substracto en el que, por lo demás, no queda nunca piedra sobre piedra y en el que, ciertamente, sólo por medio del hombre de acción conocedor, como última forma de la materia, es posible construir con las piedras movedizas una casa y una patria, es decir, lo que los antiguos utopistas llamaban el *regnum hominis*, el mundo para los hombres.

Pues bien, para poder mover así el mundo, como fragmento del universo y en él, la dialéctica tiene que ser, para Marx, lo que en efecto es: historia. Todas las categorías y todas las «esferas» (el derecho, el arte, la ciencia) funcionan únicamente, en una realidad que se desplaza históricamente, **como formas de la existencia actual que, lejos de formar un sistema cerrado que permanezca igual a sí mismo, varían de una sociedad a otra;** sobre todo, no existe para estas «esferas» (para la supraestructura cultural) ninguna clase de autarquía, que Hegel sí les reconoce.

Marx afirma también la existencia de un medio histórico unitario (de una esencia mediadora) en lo que se refiere a la naturaleza: «Sólo una ciencia conocemos, la ciencia de la historia. La historia puede

enfocarse desde dos puntos de vista, el de la historia de la naturaleza y el de la historia de los hombres. Sin embargo, se trata de dos aspectos inseparables; mientras existan hombres se condicionarán mutuamente la historia de la naturaleza y la historia de los hombres.» (*Ideología alemana.*)

Pero lo fundamental, lo que aparece constantemente reiterado en toda esta dialéctica hegeliana puesta de pie: no debe permanecer jamás en una actitud puramente contemplativa. El sujeto de esta relación sujeto-objeto del materialismo panhistórico aparece determinado como un sujeto activo, realmente creador. Y este rasgo anticontemplativo de Marx se dirige siempre tanto contra el materialismo a la antigua usanza como contra Hegel. Ya en su tesis doctoral, Marx echaba de menos en Demócrito, el primer gran materialista, el «principio energético»; y, consecuente con ello, reprochaba a Feuerbach el que también su materialismo fuese puramente contemplativo, demasiado objetivista. De tal modo que, aquí, la realidad, mucho más que en Hegel, «se concibe solamente bajo la forma del objeto o de la intuición, pero no como actividad humana sensible, como práctica, no de un modo subjetivo» (*Tesis sobre Feuerbach*).

Nos encontraríamos así, en Hegel, con que «el lado activo, por oposición al materialismo, es desarrollado por el idealismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, como es natural, no conoce, como tal, la actividad real, sensible». Por consiguiente, Marx no cree, en última instancia, que Hegel dé totalmente de lado a lo «existencial» o «intensivo», como creían los antihegelianos Kierkegaard y Schelling, mirando la cosa a través de su idealismo «positivo». Marx acentúa siempre en la dialéctica hegeliana la relación existente *sujeto*-objeto y nos enseña que el sujeto, que en Hegel no faltaba, por muy abstracto que fuese, es un poder material. **Marx muestra que la vida humana es lo único existente en el conjunto de relaciones sociales condicionantes, pero no deja de presentar al hombre, con su trabajo, como instaurador y modificador de esas relaciones. Y en el lugar de la confusión mecánica de un mundo en el que absolutamente nada tiene sentido aparte de una necesidad externa, Marx conserva la tradición viva, transmitida por Hegel, de un humanismo del desarrollo que viene de Leibniz. Todo el universo es aquí un sistema abierto de luces que se cruzan dialécticamente mediante un trabajo de interacción. Su ápice es la humanidad ya objetivamente no alienada entre objetos que ya no son alienados.** Tal es la vida de Hegel en Marx; un tipo de sociedad distinto de aquel en que Hegel desarrolló su obra de pensamiento es el que hoy reivindica la herencia de la filosofía clásica alemana.

TEXTOS

«Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos; de lo que se trata es de transformarlo.» (*Tesis sobre Feuerbach*, 1845.)

*

«Los viejos hegelianos lo habían comprendido todo desde el momento en que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los neohegelianos lo criticaban todo sin más que deslizar en ello estas o las otras representaciones religiosas o de declararlo como teológico. Los neohegelianos coinciden con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo universal, en el mundo existente. Lo que ocurre es que los unos combaten este imperio como una usurpación, mientras que los otros lo aclaman como legítimo.

Una vez que los pensamientos imperantes se separan de los individuos imperantes y, sobre todo, de las relaciones nacidas de una determinada fase de las condiciones de producción, llegando por este camino al resultado de que en la historia gobiernan siempre los pensamientos, es muy fácil abstraer de estos diversos pensamientos *el* pensamiento, la idea, etc., como lo que domina en la historia, concibiendo así todos estos diversos pensamientos y conceptos como "autodeterminaciones" *del* concepto que en la historia se desarrolla. Esto es lo que hace la filosofía especulativa.» (*Ideología alemana*, Introducción, 1845-1846.)

*

«¿Cree la crítica crítica haber llegado ni siquiera al comienzo del conocimiento de la realidad histórica, mientras excluya del movimiento histórico el comportamiento teórico y práctico del hombre ante la naturaleza, las ciencias naturales y la industria? ¿O cree haber conocido ya, en realidad, un período cualquiera, sin haber conocido, por ejemplo, la industria de este período, el régimen inmediato de producción de la vida misma? Claro está que la crítica espiritualista, teológica, la crítica crítica, sólo conoce —por lo menos, en su imaginación— las grandes acciones políticas, literarias y teológicas de la historia. Del mismo modo que separa el pensamiento de los sentidos, el alma del cuerpo, que se separa a sí misma del mundo, separa la historia de las ciencias naturales y de la industria, y no ve la cuna de la historia en la burda producción material de la tierra, sino en las vaporosas nubes del cielo.» (*La Sagrada Familia*, 1844-1845.)

*

«Hegel se queda dos veces a mitad de camino: una vez cuando presenta la filosofía como la existencia del espíritu absoluto, pero negándose, al mismo tiempo, a presentar al individuo filosófico real

como el espíritu absoluto; otra vez, cuando sólo como espectáculo deja que el espíritu absoluto haga historia. En efecto, como el espíritu absoluto sólo *post festum* llega a cobrar conciencia como espíritu creador del mundo en los filósofos, su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y en la representación del filósofo, en la imaginación especulativa.» (*Ibídem.*)

*

«Lo grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica, la negatividad, como el principio motor y creador— consiste, de una parte, en que Hegel concibe la creación del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como enfrentamiento, como enajenación y como superación de esta enajenación; es decir, en que capta la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo, al hombre verdadero, real, como resultado de su *propio trabajo.*» (*Economía política y filosofía*, 1844.)

*

«Me declaré abiertamente discípulo de aquel gran pensador, llegando incluso a coquetear, de vez en cuando, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus modalidades generales. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida. No hay más que volverla del revés, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

La dialéctica mistificada era moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, es el escándalo y el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa, porque enfoca toda forma actual en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero, sin dejarse asustar por nada, crítica y revolucionaria por esencia.» (*El capital*, postfacio a la 2ª ed., 1873.)

*

«El mismo espíritu que construye los ferrocarriles con las manos de los obreros es el que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos. La filosofía no vive fuera del mundo, como el cerebro no vive fuera del hombre por el mero hecho de que no tenga su sede en el estómago; es cierto que la filosofía asoma al mundo con el cerebro antes de pisar con los pies en la tierra, mientras que muchas otras esferas humanas pisan con los pies en la tierra y arrancan con las manos los frutos del mundo, mucho antes de que puedan siquiera sospechar que también la cabeza es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza.» (*Gaceta del Rin*, 14 julio 1842.)

*

«Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales, y tan pronto como el rayo del pensamiento prenda a fondo en este candoroso suelo popular, se realizará la emancipación de los alemanes como hombres. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado, a su vez, no puede superarse sin la realización de la filosofía.» (*Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* 1844.)

XX. HEGEL, PRAXIS, NUEVO MATERIALISMO*

1. ES CORRIENTE distinguir entre hombres de acción y pensadores. Especialmente el burgués alemán ha subrayado esta distinción. Primero, de un modo involuntario, por la debilidad de su clase, y luego voluntariamente, por la ventaja de considerar a los hombres cultos como ajenos al mundo. Estos no habrían vuelto la espalda a su clase, desde luego, si no les hubiera sonado vulgar toda canción política**. Hubo entre estos hombres cultos muchos que constituyeron la guardia jurada del capital, sobre todo del capital agresivo latifundista. Sin embargo, a fin de cuentas, entre aquellos que no pertenecían a esa guardia jurada, el hábito de la investigación podría haberles hecho caer el velo de los ojos. En lugar de esto se recomendó la torre de marfil, que garantizaba bastante bien el que sus habitantes se encontraran a la derecha, por encima de los partidos. Desde una gran altura, el lodazal parece inexistente o al menos reducido a poca cosa.

Gustaba y gusta todavía representarse a los antiguos pensadores como muy silenciosos. Cuanto más grandes, más callados: desde el viejo Erdmann hasta Windelband, y aun después, es éste un denominador común entre los historiadores de la filosofía. Ese profesor distraído, perdido en el mundo, que aparece en las publicaciones humorísticas, llega aquí al colmo de los colmos. Desde este punto de vista, es propio de una aristocracia espiritual el desagrado que le produce atender a las cosas exteriores y tomar decisiones. De ahí, habitualmente, la torva mirada académica hacia Bacon, la mirada preocupada hacia el «mucho trajín» del gran Leibniz. De ahí, a la inversa, la representación de Hegel como el «sublime stuttgartiano», como lo llamaba en burla F. Th. Vischer. Sin duda alguna *Hegel sobre todos* es cantado como la vida de un pensador especialmente abstracto. Ya hemos mostrado que en su obra, dejando aparte la malla de su *Lógica*, intencionalmente escueta pero «diamantina», esto no se cumple. Al vigor hegeliano para relacionar los pensamientos le acompaña una igual fuerza para la intuición y para captar los puntos clave. Sin embargo, no resulta tan clara la relación entre Hegel y la praxis, y esto parece apoyar a los partidarios del espíritu

* Capítulo añadido a la primera ed. alemana de 1951. (N. del E.)
** «Canción villana, ¡puff!, canción política.» (Goethe.)

inmaculado. Su búbo de Minerva ni siquiera actúa como un madrugador obsesionado por los negocios; antes bien, se declara elegantemente en contra. Frente a la idea de la debilidad de la edad provecta natural, Hegel celebra la vejez del espíritu como madurez perfecta, porque el espíritu ya no es atraído por las cosas exteriores. Así, pues, también Hegel, cuanto más viejo tanto más le gusta elogiar la afirmación de Aristóteles: la teoría es la mayor felicidad y el mayor de todos los bienes. A esto responde su opinión sobre la célebre exigencia de Platón: «Puede parecer una gran arrogancia exigir el que los gobernantes sean filósofos o el que se entregue a los filósofos el gobierno de los Estados.» (*Werke*, t. XIV, p. 193.)

Y sin embargo, por mucho que esto suene a la verdad por la verdad misma, es preciso constatar que Hegel no quiere una sabiduría enemiga de la acción. Muy al contrario, en él se da desde el principio una voluntad de intervención. Personalmente se inclina hacia el pensamiento puro: «El que piensa lo que los demás sólo son, ése es el poder de estos.» Introduce realistamente el ingrediente, ya no tan relacionado con el pensamiento, de imponer al mundo obtuso lo que se reconoce como justo: «Concepto e intelección llevan consigo una tal desconfianza contra sí mismos, que deben ser justificados por la violencia; sólo entonces se les somete el hombre» (del «maquiavélico» escrito de juventud *La Constitución de Alemania,* 1798). La voluntad práctica se abre paso incluso dentro de la embrollada preeminencia de lo teórico en este texto de Hegel escrito a propósito de Napoleón: «El trabajo teórico, cada vez me convenzo más de ello, es más productivo en el mundo que el práctico; si se revoluciona el reino de la representación, la realidad no lo resiste.» (Carta a Niethammer, 28-XI-1808.) El trabajo teórico es pensado aquí como un trabajo que produce algo en el mundo. En el mundo, no junto al mundo, a pesar del desapasionado silencio del conocimiento al que Hegel gusta de retirarse (por cierto, casi siempre ante los ataques de teólogos ortodoxos). La pura vida del concepto muestra, cuando a Hegel le interesa, una salida práctica. La salida se puso de manifiesto desde *La Constitución de Alemania,* de 1798 (un escrito a propósito del cual se dijo que su autor había querido convertirse en «el Maquiavelo alemán»), hasta el estudio sobre el *Bill* de la reforma inglesa, en 1831. Es verdad que la salida de su gabinete de estudio no llevaba a Hegel a la praxis revolucionaria, más bien al contrario; y el filósofo, que, según la tradición, habría cambiado gustosamente la cátedra por una poltrona ministerial prusiana, no hizo de su sabiduría política una campana de alarma. Pero la dedicación de Hegel a la apacible teoría no fue para él, como ocurre a menudo en los pensadores de gran estilo (Platón, Spinoza, Leibniz), la única ocupación; también su Minerva está armada. A la postre, la esencia contemplativa de Hegel y su

afición a lo antiguo no logran arrebatarle. Tampoco su insistencia en lo devenido y en lo cerrado en el devenir, ni en el círculo de círculos, donde no aparece ningún lugar para lo activo y abierto. Ni su concepción de un mundo según la cual la «finalidad definitiva del mundo se ha cumplido del mismo modo que se cumple eternamente» (*Werke*, t. VI, p. 407). Ni la conclusión de esta filosofía sobre su propia tautología, que no revela el problema de una verdad *intensificada*, es decir, una última superación de la filosofía mediante su realización. Pero todo esto no borra de ningún modo, por mucho que los haya obstaculizado e incluso impedido, los rasgos de una cripto-praxis en Hegel. El símil preferido del dialéctico fue siempre el ardor renovado, el nuevo interés, la irrupción; incluso el éter de la idea, para no ser una «hoja en blanco», necesita tener pasión e interés.

En su contenido real, la creación intelectual contiene ya, a diferencia de la simple captación, un elemento de voluntad. En el pensamiento de Hegel está incluido el *homo faber*, que une el dominio espiritual y el práctico: «La actividad práctica aniquila el objeto y es completamente subjetiva.» (Nohl ed., *Escritos teológicos de juventud*, p. 376.) «Subjetivo» significa aquí «activo». Hegel no necesitaba la influencia que puede haber ejercido sobre él la *Teoría de la ciencia*, de Fichte, con su pronunciada concepción de la praxis. De hecho, las consecuencias que ambos deducen del aspecto volitivo de la producción trascendental (tendencia, necesidad, trabajo) son absolutamente diferentes. Fichte había subordinado y sometido toda la razón teórica a la práctica, o sea, a la acción. Teóricamente, el yo de la acción efectiva está limitado por el no-yo, es decir, por el objeto, y esto es así para que a su vez, desde el punto de vista práctico, el yo pueda afirmarse en el objeto de manera ilimitada, es decir, dominante. De este modo se esclarece y deduce prácticamente la limitación del sujeto por el objeto, enigmática desde el punto de vista teórico; todo el aparato de la inteligencia que afirma el mundo tiene como origen y fin el que la voluntad encuentre en los objetos exteriores el «material sensible del deber». Por ello, la filosofía práctica de Fichte es de hecho la coronación de su teoría; él consideraba su sistema como el gran medio para la educación liberal en Alemania; llegó incluso a establecer la *Teoría de la ciencia,* imbuido de un idealismo fantástico de pura moralidad, como la verdadera contrafuerza frente a Napoleón. Pero, claro, la praxis así exaltada abandona su «material» por exceso de superioridad, en lugar de penetrar en él. La praxis resulta aquí, sobre todo, una moralidad individual, y precisamente una moralidad muy formal, mejor dicho: más formal que en Kant. El mundo desaparece en Fichte en cuanto correlato colaborador de la praxis; en especial, el mundo físico se vuelve un campo puramente pasivo para la actividad humana, y el mundo social

existente suministra sólo el terreno en el que «la humanidad ha de organizar sus relaciones con libertad y según la razón». Una praxis tan en el aire, que *rechaza* al mundo, podía terminar fácilmente en un simple adiós al mundo. Y el último Fichte, sujeto a la exigencia de la acción trascendental, lo ha dicho de un modo místico-religioso. Todo esto se halla muy lejos de la definición hegeliana, mucho más modesta, de la actividad práctica referida a este planeta; esta actividad está unitariamente ligada a la razón, y no de una manera dualista como en Fichte. Hegel lo vio bien: la praxis misma amenaza disolverse en la *elevada* autarquía de la praxis, es decir, amenaza pasar a la abstracción, donde la voluntad y la acción, separadas del contenido y de la realidad, se quedan pura y simplemente en punto muerto. Aquí, desde luego, Hegel ha perdido, como es sabido, la medida al rechazar todo postulado. Y cuando escribe, en *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, contra el modo de postulación: «La esencia de la razón adopta en esta perspectiva una falsa posición, pues aparece aquí no como algo que se basta a sí mismo, sino como algo en estado de necesidad» (*Werke*, t. I, p. 198), habría que responder que, de hecho, la razón del mundo está en estado de necesidad, y que la insuficiencia del mundo no sólo coincide, como Hegel indica también más adelante, con la insuficiencia de una mera filosofía de la reflexión en el sentido de Kant y Fichte. Sin embargo, no hay duda: el concepto, nada patético, de praxis en Hegel es, *desde el punto de vista del postulado*, más importante que el de Fichte, y precisamente a causa de su *inmanencia al mundo.*

Sólo por esta inmanencia pudo la voluntad aleccionarse y determinarse en cada nueva circunstancia. Cesó el sobrevolar, el exaltarse en la mera buena voluntad o incluso en la mentalidad ansiosa de acción, animándose mutuamente la una a la otra y sin que nadie arriesgara ni un solo céntimo. Las indicaciones de Hegel sobre la praxis, tan poco desarrolladas, se refieren siempre a tareas concretas a realizar en cada caso; incluso cuando, orientadas al pasado, simplemente conciben una acción como justa. El campesino medieval trabajaba, según Hegel, no simplemente en el material sensorializado de la obligación, sino en otro muy especial; y en otro muy distinto trabajaba el artesano; y ni uno ni otro trabajaban con y desde un tipo tan elevadamente kantiano-fichteano de deber. La praxis vuelve a desplazarse, técnica y moralmente, en la sociedad burguesa: «y el hombre se entrega a actividades que en este punto no pueden ya faltar» (*Werke*, t. IX, p. 413). Pero lo que en Hegel tiene una importancia fundamental es que la aparente teórica relación Sujeto-Objeto la entiende en conjunto como práctico-transformadora, es decir, como *relación de trabajo*. El proceso de la *Fenomenología* sólo tiene lugar como tal transformación recíproca del sujeto por el objeto y del objeto por el

sujeto. Dicho de otro modo: el movimiento dialéctico indicado en la *Fenomenología* como puramente teórico acontece, sin embargo, tanto como auténtico movimiento de trabajo entre el hombre y el objeto que como repercusión del objeto elaborado sobre el hombre. Y sucede esto de tal modo que lo teórico mismo se produce y debe producirse bajo las formas de una transformación del trabajo: la transformación del saber suscita la de la existencia, y ésta, a su vez, la de la conciencia que sabe. Comparemos esto con la tercera tesis de Marx sobre Feuerbach: «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado.» La relación del «factor subjetivo» con la acción recíproca entre sujeto y objeto no puede ser más clara en Hegel, así como su énfasis dialéctico. Y desde que esa recíproca relación de trabajo ha sido descubierta y sacada a la luz por Marx en la *Fenomenología*, toda la filosofía de Hegel se halla dispuesta a saltar del proceso idealista de producción al concepto del proceso real. Aquí se sitúa, en la *Fenomenología*, la dialéctica del deseo y de su satisfacción mediante el esclavo que trabaja; y también se sitúa aquí, sobre todo, la visión de que la vía de desarrollo de la humanidad pasa por el trabajo del esclavo. Igualmente corresponde aquí la nueva concepción de la categoría de fin en la *Lógica*, es decir, la relativa superioridad del medio (instrumento) sobre el inmediato valor de goce del fin. Así como el trabajo mediador del esclavo es superior al mero goce inmediato de su fruto, así también, según Hegel —al menos en lo que se refiere a un fin no absoluto— «el medio es algo superior a los fines finitos de la finalidad externa» (*Werke*, t. V, p. 226); en resumen, el fin activo sobre sus medios y en su mediación es, en último término, exactamente lo mismo que el concepto de trabajo e instrumento que llamamos historia humana. Llama la atención cuán cercana es la «idea» hegeliana de lo práctico al trabajo en el sentido real técnico-económico, y no a la acción de una moralidad pura. Más aún: al final de la *Lógica* se expresa incluso una superioridad restringida de la «idea» de lo práctico sobre el conocimiento sin voluntad, desde luego siempre como «idea», pero con bastante capacidad de iniciativa y decisión. «En la idea teórica, el concepto subjetivo se enfrenta, como lo universal (...), con el mundo objetivo del que toma el contenido determinado y su realización. En la idea práctica, sin embargo, ese concepto subjetivo se enfrenta como algo real con lo real. (...) Esa idea es superior a la idea del conocimiento que es contemplado, pues posee no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de lo simplemente real.» (*Werke*, t. V, pp. 320 s.). Y sólo

entonces se vuelve a la renovada superioridad de lo teórico, pero aquí esencialmente para que se dé el conocimiento del mundo sin que intervenga ningún moralismo o practicismo ajenos a la realidad. «Lo que aún le falta a la idea práctica es el momento de la conciencia propiamente dicha (...). Este defecto se puede también considerar en el sentido de que a la idea práctica le falte aún el momento teorético (...). La voluntad obstaculiza, por tanto, la consecución de su meta por cuanto se separa del conocimiento, y por cuanto la realidad exterior no adquiere para ella la forma del ente verdadero; de ahí que la idea de bien sólo pueda hallar su complemento en la idea de lo verdadero.» (*Werke*, t. V, pp. 323 s.) Lenin seleccionó y comentó este pasaje desde el punto de vista materialista y, más concretamente, por su proximidad al concepto marxista de teoría-praxis: «La voluntad del hombre, su praxis, obstaculiza la consecución de su meta... por el hecho de separarse del conocimiento y no reconocer la realidad exterior como el ente verdadero [como verdad objetiva]. Es necesaria la unión del conocimiento con la praxis.» (*Obras filosóficas póstumas*, 1949, p. 138.) Y, de hecho, la relación teoría-praxis, tal como la concibe Marx, lleva en sí incluso la alternancia de la superioridad práctica y de la teórica, del mismo modo en que Hegel pretende completar recíprocamente el defecto de ambas. La teoría conduce a la praxis concreta; la praxis, con las nuevas contradicciones que en ella aparecen, exige a su vez la teoría: he ahí una determinación de la relación entre ambas que empalma cabalmente con la lógica de Hegel. Tampoco sobre esto deja Lenin ninguna duda, cuando anota: «Todo esto está en el capítulo "La idea del conocimiento", donde se produce el tránsito a la "idea absoluta"; lo cual significa sin lugar a dudas que para Hegel la praxis es un eslabón en el análisis del proceso del conocimiento, precisamente como transición a la verdad objetiva (en Hegel, "absoluta"). Marx conecta, por tanto, con Hegel de un modo inmediato, al introducir el criterio de praxis en la teoría del conocimiento; véanse las *Tesis sobre Feuerbach*.» (*Loc. cit.*, p. 133.) Lenin se refiere aquí especialmente a la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico.» Y se refiere también a la célebre tesis once: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diversas maneras; pero de lo que se trata es de *transformarlo*.» Naturalmente, estas tesis no tienen nada que ver con aquel Hegel que se hace contemplativo para disfrutar del mero saber acerca del saber, permitiendo incluso que su Espíritu absoluto sólo en apariencia hiciera la historia. Despreciador del deber como tal, clausurador del espacio futuro, partidario de la circularidad estática: todos estos rostros de anticuario que presenta Hegel no pueden coincidir con la

praxis transformadora, con la praxis de la transformación. En este sentido, los indicados elementos de intervención, aunque inseparables del método de Hegel, constituyen una anomalía en el sistema hegeliano como conjunto cerrado. No son, sin embargo, una anomalía en el camino dialéctico, no cerrado, de esa filosofía, ni en su concepto concreto de trabajo. Y así, la teoría hegeliana, siempre mediada, de la formación y transformación, tiene una conexión necesaria con la concepción de Marx sobre la teoría-praxis; a pesar del panlogismo hegeliano y de lo cerrado de su sistema.

2. Un segundo punto hay que añadir que no se refiere sólo al al pensamiento y a la acción. Es corriente también preguntarse si el *pensar* y la llamada *grosera materia* son compatibles. Por muy absurda que resulte la pregunta así hecha y contrahecha, es evidente que se halla muy extendida entre la burguesía. Y con demasiada frecuencia es contestada negativamente por la delicada sensibilidad de la burguesía tardía; el aroma filosófico y los residuos terrenales son para ella incompatibles. Los pensadores de la interioridad, que cada vez se vuelven más distinguidos, llaman al paso teórico (para no hablar del práctico) al campo materialista, traición al Espíritu. Por comodidad en la polémica, estos pensadores presentan lo material de la manera más grosera posible; la materia es grosera, y nada más. En este aspecto, el pensamiento idealista no se esfuerza más; su prejuicio, su ignorancia antimarxista no le parecen una traición al Espíritu. Al contrario, los epígonos de tercera mano denominan a la concepción materialista de la historia «el fondo del siglo XIX»; los nazis lanzaron la expresión, sus herederos la repiten. Es verdad que desde hace tiempo algunos hacen eco también a la concepción materialista de la historia allí donde el saber burgués se presenta como sociológico. Ahí está, por ejemplo, el préstamo que Mannheim toma de los marxistas y del marxismo, préstamo que a veces equivale a un plagio. Pero este plagio deja de lado, prudentemente, lo principal; sólo se lleva del conocimiento materialista algunos parches a fin de cubrir su propia desnudez y, sobre todo, su propia mentira, es decir, la defensa del capital. Y esto es una especialidad en la que, aun seudocientíficamente, no puede uno arreglárselas sin algo de materialismo. Sin embargo, sus conceptos no sólo son desplazados, políticamente distendidos y falsificados hasta hacerles significar lo contrario, sino también escamoteados. De suerte que lo material permanece ni agradecido ni considerado*, como de raza inferior al espíritu. Sobre todo cuando el espíritu se sumerge en la interioridad o en lo profundo y pretende atender los valores del alma en sí mismos.

---

* Juego de palabras entre *unbedankt* y *unbedacht*.

Lo único extraño es que el puro pensamiento tampoco quiera quedarse siempre en esa forma. El concepto idealista no está aferrado al espíritu bajo cualquier circunstancia. Por el contrario, el pensamiento burgués tardío le saca mil leguas de ventaja a cualquier otro si se trata de ir hacia lo *irracional*. El ser material no puede entonces de ningún modo condicionar la conciencia, y menos aún abarcarla; pero cuando el ser se oscurece hasta el punto en que es bueno cuchichear* sobre «Sangre y tierra»** e incluso sobre la Totalidad, entonces el espíritu reacio al análisis es el más corto de entendimiento. Entonces la verdad, que presume de bastarse a sí misma, cede inmediatamente su puesto, y triunfa Lo Completamente Distinto del Espíritu y del esplendor de las alturas. Entonces ya no hay traición al Espíritu; al contrario, éste desprecia la razón y la ciencia y naufraga en la noche. Sin duda, el *logos* burgués tardío tolera incluso la materia siempre que se derive de «mater»; hacia el fundamento matriarcal de Bachofen, el pensamiento puro no tiene más que sentimientos amistosos, ya que el fundamento materno Démeter, aquí materia ventral, tiene semejanzas con la Tierra, lo mismo que el fundamento del amor, Afrodita, aquí materia de savia, se parece a las noches de sangre de las Ménadas. Y una vez que el fascista Bäumler editó jubilosamente a Bachofen (naturalmente, sin culpa ninguna de éste), sólo un azar feliz hizo que no se produjera también, con Gea y Moloch, el ridículo nacimiento de un materialismo fascista. Precisamente, sólo la verdadera materia plantea dificultades a este *logos* que tan fácilmente capitula ante la jungla. De tal manera que el más digno de los actuales pastores del espíritu, el reaccionario Jaspers, que se ablanda ante todo lo irracional y lo afirma como trascendencia, llega a decir acerca de la materia: «Una imagen del mundo desprovista de alma viene a ocupar el lugar del antiguo mundo mítico; un conjunto rico, pleno, de gran contenido, es sustituido por otro infinitamente pobre (...). Si fuera inevitable una dogmatización, habría que preferir a cualquier otro factor de cultura un auténtico mundo mítico lleno de maravillas y de encantos.» (*La idea de Universidad*, 1946, pp. 36 s.) Jaspers, por consiguiente, sólo conoce la materia mecánica; un materialismo que no sea así y que tampoco sea mítico, sigue siendo desconocido para tales guardianes del espíritu. El monopolio cultural burgués, tan interesado en todas las numerosas sofisterías «profundas» de la época imperialista, no siente ninguna inclinación por apropiarse intelectualmente del materialismo dialéctico. Como no se ha producido ningún «materialismo» de lo irracional, el espíritu puro manifiesta ante la filosofía de Marx y Engels una ignorancia mayor

---

* Aliteración coloquial: *Im Dunkel ist gut munkeln* (en la oscuridad da gusto cuchichear).
** Alusión al slogan nazi *Blut und Boden*.

que ante las triviales opiniones de cualquier oscuro filósofo antiguo, e incluso que ante los bramidos de la liturgia de Mitra. Y este desconocimiento multiplica las dificultades del *logos* ante el materialismo, al que considera únicamente como algo desprovisto de alma, es decir, tan completamente malvado como ignorante. La verdadera materia se concilia, desde luego, con el verdadero espíritu, si no se niega éste a Demócrito, Epicuro y Lucrecio, a Hobbes, Helvetius y Diderot, pero desaparece en el idealismo de la ignorancia redomada. El diccionario de palabras de origen extranjero señala tres acepciones de la palabra «materialista»: hombre egoísta; partidario de la concepción del mundo según la cual todo es explicable mecánicamente; y droguero*. Junto a los redactores de este diccionario, tampoco los nobles idealistas de hoy han percibido el mundo del nuevo, aunque ya centenario, materialismo dialéctico. No saben, en el abismo de su culpable ignorancia (Hegel llamó a esto también «la pura y vertiginosa cumbre de la moralidad», que viene a ser lo mismo), que Marx y Engels ni son «hombres egoístas» ni rinden culto a una explicación «mecanicista del mundo». Ignoran que, caso de que el diccionario de términos extranjeros haya de conservarse como fuente de saber de la inteligencia burguesa acerca del materialismo, lo que mejor les iluminaría sobre el materialismo rojo sería la acepción de «droguería» porque este materialismo enseña calidades y el cambio de cantidad en calidad. Se trata, naturalmente, de una calidad que no se destiñe en idea y que tampoco deja de lado, como hace el seudo-ontólogo Hartmann, a la materia, a modo de grado ínfimo del ser o como algo despreciable; una calidad que pertenece a la materia, esa materia que deben apreciar sólo como «droguería» los guardianes del espíritu o pastores del ser.

Cuando el pensamiento no quiere ir a la materia da como excusa el que ésta tampoco haya ido jamás hacia el pensamiento. Como si las grandes doctrinas fuesen aquellas que hubieren de considerarse demasiado buenas para la tierra. Así se han idealizado una vez más los idealismos de los filósofos idealistas por mor de los interminables coturnos y de los millones de rizos del espíritu. Así, Platón no vería más que el cielo abierto, y el único tema de Hegel sería, de creer a Hartmann, el buen Dios. Todos los elementos materialistas son así eliminados de la historia de la filosofía como algo indecente; y todos los elementos criptomaterialistas son ocultados una vez más. Así, por ejemplo, en Aristóteles y en los estoicos; así en Descartes, Spinoza y Leibniz; así en Kant en cuanto autor de *Historia natural del cielo* y liquidador de las pruebas de la existencia de Dios. Un ejemplo especial de esta superidealización lo constituye Hegel, y en particular

* Droguero: *materialist, materialhändler* (almacenista de materiales para droguería y colores).

la cuestión *Hegel y la materia.* Ahora bien, no es sorprendente que el mayor idealista de los filósofos y el mayor filósofo de los idealistas sea idealista; los filósofos no tan grandes del idealismo actual no dicen con ello nada especial. Esta constatación es preciso admitirla sin envidia y resulta normal; sin embargo, se advierte en Hegel un idealismo distinto del moderno: trata la materia como un maestro de obras gótico. No ve la naturaleza como una colección de antigüedades, al modo de Goethe, sino, en este caso, como una catedral gótica, con ventanas que rasgan los muros y pilastras que se disparan hacia lo alto. No cabe duda que este idealismo no-mecanicista, no-estático, es el de Hegel; no hace falta poner ningún énfasis; al contrario, la coyuntura es favorable para dar a conocer una vez más un ejemplo de este modo gótico: «Las piedras gritan y se alzan hacia el espíritu» (*Werke*, t. VII[1], p. 24); «La naturaleza es divina en sí, en la idea, pero tal como es no corresponde su ser a su concepto; es más bien la contradicción no resuelta. Su propiedad es el ser-puesto, lo negativo; a la manera en que los antiguos concebían la materia, en términos absolutos, como el *non-ens*» (*Werke*, t. VII[1], p. 28); «La gravedad es un modo de la interioridad de la materia, no su muerta exterioridad; esta interioridad, no obstante, no tiene aquí todavía su lugar, sino que la materia carece aún de interioridad, es el concepto de lo sin concepto.» (*Werke*, t. VII[1], pp. 70 s.) Otra cosa es ya en la planta organizada, en el cuerpo animal con forma, más aún, en el alma, que se transparenta en todo el cuerpo: «Al quedar suspendido todo lo material mediante el espíritu que es en sí y que actúa en la naturaleza, y cumpliéndose esta superación (*Aufhebung*) en la sustancia del alma, aparece ésta como sustancia de *todo* lo material, como la inmaterialidad *toda*, de suerte que todo lo que se llama materia —por mucho que ofrezca a la representación un cariz de independencia— sea reconocido como algo no independiente frente al espíritu.» (*Werke*, t. VII[2], p. 52.) De ahí que, para Hegel, que por puro idealismo apenas parece ver en la materia algo aparte, no digamos algo sustancial: «El espíritu es la verdad existente de la materia, en el sentido de que la materia misma no tiene verdad alguna.» (*Werke*, t. VII[2], p. 47.) Estos son, pues, crudamente, los idealismos de Hegel respecto de la materia, y no deben ser escamoteados por simple reacción frente a los historiadores de la filosofía que suprimen los rasgos criptomaterialistas en la filosofía hegeliana. Pero lo decisivo es esto: los enunciados antimaterialistas de Hegel han sido citados aquí por motivos distintos de los de la constatación y el no-escamoteo, actitudes bien raras entre idealistas. Han sido citados precisamente *en favor del materialismo*, es decir, del auténtico materialismo histórico-dialéctico que Hegel no conoció, al que sus invectivas no alcanzan y que él mismo ha preparado. La paradoja subsiste y debe ser tomada en cuenta: él lo ha

preparado, y no en último término, con sus invectivas contra la materia no mediada por el hombre, contra la materia establecida como positividad mecanicista. El idealista dialéctico Hegel no es sólo el maestro de Feuerbach y Marx, sino que es además el camino más corto hacia ambos desde el concepto gótico de materia. Y no como si fuera el precipicio de Hegel, como algunos dicen, sino de un modo cabal, como aceptación del progreso representado por el propio idealismo objetivo-dialéctico más allá de la vieja imagen de la materia e incluso contra esa anticuada imagen. Hegel ha sido el primero en desligarse totalmente del concepto estático de materia, y ha suministrado luego al marxismo estupendos sarcasmos contra el recalentado materialismo mecanicista; contra los Büchner y Moleschott de la segunda mitad del siglo XIX, contra lo que Engels llama «el más vulgar reflejo en el agua de fregar de la Ilustración alemana». Cuántas veces y con qué alegría resalta Lenin en sus notas marginales a Hegel sus «puntos de arranque» histórico-materialistas. Y todo ello sin dejar de mantener su mirada fiera y aguda hacia la «clerigalla», «la traición contra el desarrollo», e incluso «la huida del materialismo», etc. Y así subraya Lenin con mucha razón, a propósito de la transición de la idea a la naturaleza, que «el materialismo se puede coger casi con las manos» (*Obras filosóficas póstumas*, 1949, p. 159); en el concepto hegeliano de la naturaleza orgánica ve él «la víspera de la transformación del idealismo objetivo en materialismo» (*ibíd.*, p. 87); y resume así tales «puntos de arranque» de Hegel: «El idealismo objetivo (y mucho más el absoluto) se ha acercado en zigzag (y mediante una voltereta) *muy apretadamente* al materialismo, e incluso *se ha transformado en él* parcialmente.» (*Ibíd.*, p. 215.) Lenin no llega a quitar del todo la razón a las invectivas de Hegel contra la materia meramente mecanicista, cuando formula la célebre frase: «El idealismo inteligente se encuentra más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido.» (*Ibíd.*, p. 212.) Porque no es idea todo lo que en el idealismo inteligente lleva ese nombre ni todo lo que proclama que la materia —fijada de un modo mecanicista— no tiene ninguna verdad. Por el contrario, en la envoltura, e incluso en la máscara de la idea hegeliana, se esconde más de una determinación correcta de la evolución histórica, aplicable solamente a la materia verdadera, sujeto de todas las transformaciones, y que por vez primera define su contexto dialéctico de transformaciones.

Es muy antigua y equívoca la cuestión de si la materia puede pensar. ¿Qué materia?, habrá que preguntar primero, pues las posibilidades de elegir son grandes. El agua, seguro que no piensa, pero en el mar se formaron los protozoarios, que por una parte no son agua, pero tampoco están tan alejados de las neuronas cerebrales. Y así, no sólo se dan diferentes condiciones materiales que deberían tenerse en

cuenta en la cuestión de si la materia puede pensar, sino también diversos modos de existencia de la materia, de los que depende la capacidad de ser viva o muerta o de estar dotada de espíritu. Engels se niega en absoluto a hablar de la materia en términos generales o sólo cuantitativos. De ahí que declare en las notas preparatorias del *Anti-Dühring* de un modo inequívoco (sorprendente sólo para los materialistas vulgares y su *pendant idealista): «La materia en cuanto tal es una pura creación del pensamiento y una abstracción (...). Si la ciencia natural se esfuerza en llegar a la materia unitaria como tal y en reducir las diferencias cualitativas a meras diferencias cuantitativas de composición entre pequeñísimas partículas idénticas, entonces hace como si en lugar de cerezas, peras y manzanas quisiera ver la fruta como tal (...), el gas como tal, la piedra como tal, la composición química como tal, el movimiento como tal (...). Como ya Hegel demostró, esta intuición es, por lo tanto "un punto de vista matemático unilateral", según el cual la materia es considerada sólo como cuantitativamente determinable, pero cualitativamente indiferenciada en el origen; es el punto de vista del materialismo francés.» (*Anti-Dühring*, MEGA, separata, 1935, p. 473.) Así, pues, la concepción dialéctico-materialista reconoce materias plenamente calificadas (¿cómo iba a haber, si no, una «transformación de cantidad en calidad»?). Justamente por esto, la cuestión, mal planteada, pues sólo apunta a la materia mecánico-cuantitativa de si la materia puede o no pensar, no es negada ni afirmada de un modo general. El modo material de existencia de un escritorio no puede pensar ni tampoco es ése su cometido; el modo material de existencia de una persona —y, por tanto, material muy de otra manera— sentada a su escritorio, es decir, el de un ser humano y no el de un fantasma, puede, entre otras cosas, pensar, por cuanto no es, como una mesa, de madera. No obstante, la persona vive con la mesa en un mismo mundo, y únicamente es comprensible y explicable, como la mesa, a partir del conjunto de correlaciones del mundo, pero con la salvedad de que no es explicable del mismo modo, o sea, de manera exclusivamente cuantitativa y mecánica. Engels varía, pues, la afirmación de Hegel según la cual «la materia en cuanto tal» no posee verdad alguna; naturalmente admite esta afirmación sólo para determinarla más precisamente en el sentido de que no se refiere a toda materia, sino sólo a la materia abstracta del materialismo francés, y en especial la de su último eco mecanicista en el siglo XIX, en Büchner, Vogt, Moleschott. Y lo más importante a este respecto es que Engels podía estar de acuerdo con Hegel porque a éste el materialismo —fuera de**

* En francés en el original: *pendant* idealista: los idealistas que están en el polo opuesto de los materialistas vulgares.

su radical limitación mecanicista— de ningún modo le era extraño. De lo contrario, el camino de Hegel, a través de Feuerbach, hasta Marx y Engels, no habría sido tan corto; y la dialéctica no habría revelado tan pronto los rasgos criptomaterialistas de su «idea», de su idealismo objetivo.

Resulta superfluo aducir aquí pasajes en los que Hegel encuentra también verdadera a la materia. Tales pasajes existen, pues Hegel no conoce nada completamente no-verdadero, sólo que lo denomina unilateral. No se trata de presentar citas y contracitas, sino de tener en cuenta el contexto en el que unas y otras se enhebran. Y lo que en último término resulta es esto: Hegel mismo no ha reducido el materialismo a lo puramente cuantitativo. No lo ha hecho coincidir exclusivamente con la nivelación cuantitativo-mecanicista de todas las calidades —como algo no-verdadero desde el punto de vista de la evolución histórica. Además de eso, reconoce el materialismo como la doctrina más poderosa de este mundo. Considera plenamente todo lo que es liberador en la explicación del mundo desde el mundo mismo; ya a propósito de Tales señala que éste no ha necesitado de ningún creador «que haya formado todo a partir del agua». Hegel no se siente atraído por el atomismo, al que hace derivar de Leucipo, pero elogia en él el «haberse opuesto a la representación de una creación y conservación del mundo» (*Werke*, t. XIII, p. 372). Y a propósito de Epicuro, cuya explicación universal del mundo a base del azar le parece, con razón, absurda, subraya con viveza el efecto del epicureísmo en cuanto materialismo, que se impuso a pesar de tal anarquía e incluso en contradicción con ella. Hegel piensa aquí en Lucrecio; en ese poema identificable con la Ilustración que es el *De natura rerum*: «La misma influencia que ha tenido en el mundo moderno el descubrimiento de las leyes naturales, la tuvo también la filosofía de Epicuro, en su círculo, por cuanto iba orientada contra la arbitraria invención de causas.» (*Werke*, t. XIV, p. 497.) Una vez más, no es el mero atomismo el que en este pasaje produce semejante reconocimiento, sino el materialismo del más acá, próximo al mundo, esa «verdad... de atenerse a lo que está presente al espíritu, no a lo que le es extraño». Algo parecido en la transición a la época moderna: «Este cambio ha sido asumido por el espíritu de los tiempos; éste abandona el mundo del intelecto y afronta ahora también su mundo actual, su más acá. Con este giro se hunde y se pierde la filosofía escolástica —aquella cuyos pensamientos se hallan más allá de la realidad.» (*Werke*, t. XV, p. 210.) Con mirada aguda, por encima de siglos dominados por la Iglesia, descubre otra vez Hegel lo lucreciano en Bacon, si bien no aprueba su tendencia simplemente antiteleológica. Hegel resalta los méritos de Bacon en la lucha contra la superstición, «que convierte en causa a cualquier ser imaginado (un

más allá que quiere existir de modo sensible y actuar como causa), o bien hace también que actúen, una sobre la otra, dos cosas sensibles que no tienen ninguna relación» (*Werke*, t. XV, p. 293). Además, Hegel pasa decididamente a la exposición del materialismo mecanicista francés en la Ilustración francesa, y así, al tratarse de la Ilustración, precisamente junto a esa limitación cuantitativa que le es tan ajena, Hegel descubre otro elemento aún: puede decirse que el ve una meseta, no una llanura, y la ausencia de montañas cobra entonces otro aspecto. Hegel, en efecto, califica al materialismo francés, sorprendentemente, como un tipo especial de la relación sujeto-objeto: al yo abstracto de la pura conciencia corresponde el objeto muerto de la pura (cuantitativa) materia. Pero ambos son abstracciones, como lo expone ya en la *Fenomenología*: «Es esencial a este respecto considerar que la pura materia sólo es lo que resta si se hace abstracción del ver, sentir, gustar, etc.; (...) es la pura abstracción; y con ello, la pura esencia del pensamiento o el pensamiento mismo se da como lo absoluto no diferenciado en sí mismo, no determinado y carente de predicados.» (*Werke*, t. II, p. 435.) Y muy formalmente, captando el materialismo calculador y cuantitativo como un juicio *toto coelo* invertible: «El pensamiento es cosidad o la cosidad es pensamiento.» (*Werke*, t. II, p. 437.) Además, el pensamiento puro aquí, el absoluto igualmente sin predicados, y la pura materia allí, son lo mismo, y justamente por eso ambos sólo conocen la vida, la evolución cualificadora, el contenido enriquecido del predicado, como algo extraño: «Lo abstracto de la materia es precisamente aquello en lo que la forma se halla presente, pero sólo como una determinación indiferente y exterior.» (*Werke*, t. VI, p. 199.) Pero la conciencia no abstracta, sino activa y mediada frente al proceso, abre también de inmediato, según Hegel, la relación con el objeto como algo no-muerto, como figura concreta, «en la cual el espíritu se halla sumergido en su materialidad» (*Werke*, t. V, p. 27). Muy interesante es aquí la interpretación del pensamiento puro, es decir, de la pura sustancialidad, en el materialismo francés por medio de Spinoza: «Como materia, pues, como vacía objetividad, la esencia absoluta está determinada por el concepto, que destruye todo contenido y determinación y sólo tiene como objeto propio este universal (...). Se realiza aquí propiamente, en este objeto, la sustancia spinozista.» (*Werke*, t. XV, p. 509.) Ahora bien, esto que así se realiza, si bien con una consecuencia tremenda y monstruosa para Hegel, es lo mismo que a propósito de Spinoza queda definido así: «En general hay que advertir sobre esto que el pensamiento debe haberse situado en el punto de vista del spinozismo; ése es el comienzo esencial de todo filosofar. Cuando se empieza a filosofar, hay que ser primeramente spinozista. El alma debe bañarse con este éter de la única sustancia en la que ha desapa-

recido todo lo que se había tenido por verdadero.» (*Werke*, t. XV, p. 376.) Ciertamente, esto no sólo no es el fin del filosofar, sino por el contrario, según Hegel, el comienzo más pleno de contenido; y el fin, aunque haya asumido otros aspectos del mundo, no será infiel al comienzo. Así prosigue Hegel, tras su profesión de fe acerca del comienzo: «La sustancia absoluta es lo verdadero, pero no es todavía *todo* lo verdadero; tiene que ser pensado también *en sí* de *un modo activo, vivo*, y gracias a ello se determina como espíritu.» (*Werke*, t. XV, p. 377.) Y ahora, si dejamos de lado esta última determinación, entonces se vuelve a encontrar un vínculo del materialismo dialéctico con el Hegel pensador de la materia, vínculo que, repitámoslo, aborda precisamente lo activo y vivo en la primera tesis sobre Feuerbach, de Marx: «El defecto fundamental de todo el materialismo hasta ahora (...) estriba en que el objeto, la realidad, lo sensible, sólo es concebido bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad humana sensorial, como praxis, no subjetivamente. De ahí que el aspecto activo, en contraposición al materialismo, fuese desarrollado por el idealismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo no conoce, naturalmente, la verdadera actividad sensible en cuanto tal.» De todos modos, el idealismo de Hegel conoce ya también, por su parte, como Marx ha documentado con claridad, la actividad y su movimiento: «En este movimiento vemos repetirse el proceso que se representa como juego de fuerzas, pero en la conciencia.» (*Werke*, t. II, p. 141.) En todo caso, Hegel no conoce más que materia movida por doquier: «Así como no existe movimiento alguno sin materia, así tampoco materia sin movimiento. El movimiento es el proceso, el paso de tiempo a espacio y viceversa; la materia, en cambio, es la relación entre espacio y tiempo.» (*Werke*, t. VII[1], p. 67.) En el mismo parágrafo Hegel define el movimiento, y lo que sin él no puede darse, de este modo: «Este devenir mismo, sin embargo, es también la coincidencia en sí de su contradicción, la existente unidad de ambos, en una identidad inmediata, la materia.» (*Werke*, t. VII[1], p. 62.) Y ahora recordemos la definición de *idea* que da la *Lógica* de Hegel, llevándola al lugar supremo, al que no ha accedido ni puede acceder la materia: «La identidad de la Idea consigo misma es una sola cosa con el proceso; el pensamiento, que libera la realidad de la apariencia de la mutabilidad sin finalidad y la transfigura en idea, no debe representar esta verdad de la realidad como una paz muerta, como una mera imagen apagada, sin impulso ni movimiento, como un numen, o un número, o un pensamiento abstracto; por amor a la libertad que el concepto alcanza en ella, la idea lleva en sí también el más duro contrario; su reposo consiste en la seguridad y certidumbre con que lo produce eternamente y eternamente lo supera, y en tal contrario vuelve a sí misma.» (*Werke*, t. V,

p. 242.) Una vez que se ha reconocido que este pasaje acerca de la idea no es una mera secuencia, sino una variación muy enriquecida del tema de la materia antes abordado (la definición de materia), entonces quedará confirmado lo que antes no era sino mera afirmación: que en Hegel no es idea todo lo que así se llama; al contrario, que hay mucho de criptomaterialismo bajo la envoltura de la idea que asegura que la materia fijada de un modo mecánico no posee verdad alguna. De todos modos Hegel hace honor al materialismo siempre que vislumbra como inadecuada su identificación con la nivelación mecanicista. «No hay nada más insatisfactorio —dice Hegel, criticando las equivalencias fisiológicas no mediadas o las simples relaciones causales de este tipo— que las confrontaciones que se hacen en los escritos materialistas entre ciertas relaciones y vinculaciones de las que habría que obtener como resultado el pensamiento. Sin embargo, en el materialismo es preciso reconocer el esfuerzo entusiasta por salir del dualismo, que supone dos mundos igualmente sustanciales y verdaderos, por superar ese desgarramiento del uno originario.» (*Werke*, t. VII², p. 54.) La filosofía hegeliana, en su superación de las oposiciones consolidadas, en su tendencia unitaria hacia una esencia total, señaló también con este elogio del materialismo, y ello de un modo no del todo inconsciente, un rasgo de su propia intención, es decir, *cum grano salis*: su spinozismo de la vida.

Este spinozismo no tiene nada en común con una interioridad pretendidamente vacía de materia que se agita sin cuerpo. Naturalmente, tampoco con una materia que sólo influye desde fuera y que sólo condiciona a los hombres como algo extraño a ellos. El materialismo mecanicista explica únicamente de fuera adentro, y sólo admite la acción de las circunstancias sobre los hombres, y no la de los hombres sobre las circunstancias. La recíproca relación hegeliana sujeto-objeto ha roto, sin embargo, esta rígida barrera, y con ella también la aparente imagen mecanicista de una exterioridad que no tiene contrapartida en la interioridad, de una reflexión sobre otra cosa sin reflexión sobre sí misma. Hegel ha demostrado que ambos (sujeto y objeto) son conceptos reflexivos recíprocos, de suerte que tienen sentido sólo referidos uno al otro, pero no aisladamente fijados. Precisamente en este punto, el materialismo dialéctico recoge la herencia de Hegel, sin separar tajantemente hombre y objeto, mundo interior y mundo exterior, conciencia y ser. Y si sigue siendo materialismo, en cuanto explica, no exclusivamente, pero sí de un modo prevalente, de fuera adentro (es decir, condicionando la conciencia por el ser y no al revés), todo esto lo hace de un modo tal que después también la conciencia representa un momento más o menos retroactivo y transformador del ser social. Según lo cual, el «lado activo» del hombre pertenece asimismo a la materia, es decir, a

su modo más desarrollado de existencia, el histórico-social. Si este «lado activo» no tiene, desde luego, ningún lugar en la materia concebida de modo meramente mecánico, es sólo porque se absolutizan los límites de esa materia semirreal. En el materialismo histórico subsiste también el mundo exterior como *independiente* de la conciencia, pero no ya como *no-mediado* con la conciencia, es decir, no independientemente del *proceso de trabajo* de la relación histórico-dialéctica entre sujeto y objeto. Y este proceso de trabajo —alfa y omega del materialismo histórico— es el que Hegel ha mostrado en una envoltura idealista; pero él ha creado por vez primera el nivel filosófico en el cual el fenómeno del trabajo se puede comprender de un modo económico, pero no economicista: como una relación recíproca activo-dialéctica entre sujeto y objeto, entre el hombre y la naturaleza. La materia representa aquí la sustancia contenida conjuntamente en la «división del trabajo» entre sujeto y objeto, la cual, en y por la activa dialéctica objetiva sujeto-objeto, se desarrolla por vez primera hacia sus posibilidades abiertas, mejor dicho, *hacia sus posibles realidades.* Hegel mismo, por otra parte, debido a su arqueológica idolatría por lo devenido, no tuvo la relación más adecuada con la categoría de posibilidad. Pero es aleccionador constatar —y ello en Hegel resulta impuesto por la cosa misma— que justamente sus definiciones de desarrollo se remontan a la categoría aristotélica fundamental de posibilidad (*dynamis*). Y *esta posibilidad* se identifica exactamente, a su vez, en Aristóteles, *con la materia*; su materia es el *Dynameion*, el ser-en-posibilidad. Así, pues, también por este rodeo —que si bien se mira es el camino más corto—, el Espíritu de Hegel, o sea, la idea (la idea del idealismo del desarrollo histórico objetivo), queda relacionada con la materia dialéctica. Sin ese rodeo, Hegel lo formula así: «Aquí sólo se puede indicar que el espíritu comienza a partir de su infinita posibilidad, pero que sólo es posibilidad (...). Así, al menos de lejos, la posibilidad remite por reflexión a lo que debe devenir realmente; y, más en concreto, la *dynamis* aristotélica es también *potentia*, fuerza y poder.» (*Werke*, t. IX, p. 55.) Ser-en-posibilidad: esto, en verdad, no constituía en Aristóteles ninguna definición real de la materia como un leño del bosque, sino como un regazo, y tal es igualmente su significado en la dialéctica histórico-materialista por cuanto no olvida su origen hegeliano; lo dialéctico no es el *epitheton ornans* de un leño (con lo cual perdería todo su sentido), sino la ley del movimiento de una *natura naturans*. El método dialéctico creado por los idealistas sólo en la materia se encuentra en su propia casa, en la levadura, o más positivamente, en el oleaje de la vida, en el ímpetu de los hechos de nuestra materia histórica. Dialéctica y materialismo: ésta es una boda nada extraña ni forzada, en la cual la móvil dialéctica se impondría desde fuera a un

compañero que se empecina en la rigidez anorgánica, es decir, que no lleva en sí nada humano. Materialismo dialéctico: he ahí, sobre todo, la unión por fin comprendida, fundada en la cosa misma, entre dos realidades que se pertenecen efectivamente.

En esto no se debe ni se puede pasar por alto tampoco el descuidado atuendo con el que la materia apareció hasta ahora. Ya antes se recordaba (a propósito de la ignorancia con que se proclama la incompatibilidad del espíritu y la materia, ya desde el punto de vista metodológico) que desde Demócrito hasta Diderot tanto la *sophia* como el *esprit* armonizan muy bien con la materia. Pero finalmente, para demostrar la dificultad del tema y su constatación final, parece preciso recordar también a muchos grandes filósofos, junto a Hegel, que en modo alguno fueron materialistas, que fueron precisamente idealistas: Platón, Plotino, también casi Leibniz, en cierta medida Kant y casi sin medida Fichte. No obstante, en último término, la materia no se llama a engaño porque se saque de ella el concepto y la imagen del hombre por fin adecuados a ella, o como dice Engels en una hermosa frase acerca del *nuevo materialismo*: «Este (...) no es la mera reposición de lo viejo, sino que a sus fundamentos permanentes añade aún todo el contenido del pensamiento desarrollado en dos mil años de filosofía y de ciencias naturales, así como de la evolución de la historia misma de esos dos mil años.» (*Anti-Dühring*, MEGA, 1935, p. 142.) Más aún: el hecho mismo —que no vamos a discutir aquí— de que los grandes filósofos fueran en su mayoría idealistas (idealistas objetivos y no subjetivos) repercute también en favor del nuevo materialismo. Pues mientras que para los materialistas la materia suele ser algo obvio, para los idealistas ha constituido siempre algo embarazoso; es decir, se convierte, si el idealista no pertenece a la clerigalla, en un problema. Este proceso es formalmente del todo recíproco respecto del materialista frente a la idea; pues ésta es para el idealista algo obvio, mientras que al materialista le deja perplejo, es decir, constituye para él un problema. Un problema ante el cual, como consecuencia de las investigaciones concernientes a la ideología (problemas de la producción cultural, del reflejo socio-económico, etc.), se ha abierto un campo totalmente nuevo y concreto de estudio. Los idealistas, es cierto, no han creado, respecto de la materia, ningún campo de investigación; y sin embargo, ¡cuántas reflexiones y cuán serios intentos de definición se han dedicado, en la historia del pensamiento idealista, a ese motivo de perplejidad: la materia! El citado intento aristotélico del ser-en-posibilidad es el más importante de todos; pero tras sus huellas tenemos además el tomista (la materia como «principio de individuación»); tenemos el casi ya inmanente de Averroes (la materia como *natura naturans*); el fantástico de Franz von Baader (la materia

como cubierta protectora contra el caos que excava bajo la tierra), y otros muchos y más cercanos a nosotros. Y, no en último término, conviene aquí incluir la definición inmediata de Hegel de la materia mecanicista: «la corteza de la exterioridad», de cuya pesantez se liberan la luz y la vida; a pesar de su incurable fantasmagoría en muchos detalles, esta imagen se halla en un terreno muy distinto del de la tiniebla vacía de cualidades o del materialismo de la lápida sepulcral. En este último, la dialéctica sería, por cierto, no sólo un mero *epitheton ornans*, sino algo puramente antropomórfico, de la misma manera en la que un macizo rocoso puede parecer una llama o un cuerno de carnero. Sólo el conocimiento de una materia en la que la vida y los fines del hombre no sean algo extrínseco, sino sus funciones más propias y sus modos de existencia más ricos en cualidades, será condigno de la dialéctica. Y a este conocimiento le suministra precisamente el criptomaterialismo hegeliano un asidero especial, más allá del idealismo, el panlogismo y la cerrazón retrospectiva. No es la materia, sino ese supuesto espíritu del mundo el que tiene como única verdad la de no tener ninguna, salvo la de haber podido ayudar indirectamente a la toma de conciencia de la materia en su proceso dialéctico. Esto, desde luego, es mucho, y hay que agradecer al espíritu del mundo, de Hegel, que su dialéctica, lo mismo que su *dynamis*, haya emancipado por fin el materialismo de su condición de leño del bosque. Ello ha hecho posible que también el hombre (el factor subjetivo) haya podido ser comprendido como un ser material-objetivo. Y en un mundo que no sólo da un lugar, sino el lugar supremo, a una conciencia verdadera y emprendedora, del mismo modo que esta conciencia, para ser verdadera, debe constituirse en el ojo de la materia y en el órgano de su teoría y de su praxis. La materia tiene muchas moradas en su casa*, entre ellas algunas *potentialiter* incluso especialmente acogedoras, pero sencillamente no están aún acondicionadas.

* Evangelio según S. Juan, 14,2: «En la casa de mi Padre, muchas moradas hay».

XXI. DEBER, SER Y CONTENIDO ALCANZABLE [1]

1. OCURRE, A veces, que un hombre cree haber dicho todo lo que tenía que decir. Bien porque no tuviese mucho que decir, bien porque tuviese la suerte de decirlo todo, por mucho que fuese, y la tenacidad y el tiempo y el vagar necesarios para ello. Pero Hegel no sólo pone fin a su obra con lo que él tiene que decir, sino que, en sus libros, se considera lo dicho por él como algo definitivamente establecido. Es necesario que comprendamos bien esto, de una vez por todas, para que lo echemos a un lado, evitando todo el mal que pueda causar. El pensamiento efectivo no puede ser nunca un algo históricamente devenido, como Hegel pretende. Hegel profesa sus enseñanzas como si después de él no pudiera venir nada digno de mención, a pesar de que la vida sigue su curso.

2. Lo que hay de exagerado en esta pretensión en nadie puede e
sorprender tanto como en Hegel, considerado así a primera vista. Esa pretensión tiene, en efecto, algo de necio, y nada más ajeno a este circunspecto genio que la necedad. El que Hegel, como trataremos de comprender aquí, una vez más, dé por terminada la historia de la filosofía y hasta la historia misma de la vida espiritual con su propia doctrina es, ciertamente, algo inaudito. Es algo así como la quimera de un solipsista que creyera, de un modo seriamente práctico y no sólo de palabra, que el mundo se compone solamente de él y que todo se hunde con él tan pronto como se queda dormido o muere. Sin embargo, Hegel se abstrae precisamente de su yo, y va señalando, por lo menos en la intención, la trayectoria de sus categorías de un modo tan objetivo como el investigador que registra las migraciones de la ballena.

Y lo que sobre todo sorprende en el pensador del acaecer, por mucho que éste se mueva en el pasado, es la quietud. En el pasado, por lo menos, era un movimiento continuo de mudanza, los pies de los cargadores estaban continuamente a la puerta, las cosas desaparecían de escena constantemente [2].

Hegel no siempre convierte el mundo, ni mucho menos, en un príncipe petrificado; menos que nunca, como se recordará, en su tesis de que lo racional es lo real. Esta tesis implica un evidente deber ser propulsor en contra de lo que, siendo real, no es racional. Y en el grito de: «El mundo entero, ¡alto!», resuena constantemente, en Hegel, dialécticamente, la orden de avanzar. Este grito y esta orden de

mando son dos tonalidades muy alejadas entre sí, dos melodías muy lejanas la una de la otra, pero se entremezclan; más aún, la melodía abierta, la del proceso, se revela, por el entusiasmo con que Hegel insiste en ella, como la más fuerte de las dos, por no decir que como la más propia y peculiar en él. **Corresponde al «lado activo», y no mantiene la esencia dialéctica, como advenida, en otra patria que no sea la esencia que es fuente de cambio. Pero la anomalía permanece y anudamos aquí, una vez más, esta constatación:** al llegar al final del sistema mismo, vemos que Hegel trata de establecer definitivamente los resultados del proceso universal, que la totalidad de la verdad se desprende también como un resultado desarrollado y no simplemente como perspectiva; después de alcanzar este resultado, puede sentarse tranquilamente a descansar. En la esfera de *Hen kai Pan* resuena el sagrado grito de la repetición, y el arqueólogo místico pone punto final a la sabiduría. Para Hegel, en virtud de su filosofía, la inteligencia permanece quieta ante el mundo del futuro.

3. Y esto después de haber visto que hasta él todo es cortejo y y mudanza. Un cortejo, como sabemos, en el cual, mientras se halla en movimiento, no hay un solo miembro que no se sienta empujado por la orgía de la embriaguez. Desde este punto de vista jamás un filósofo experimentó con tanta fuerza las *barreras* de las cosas, ninguno proclamó, al mismo tiempo, tan incansablemente que esas barreras debían saltarse para que apareciesen como tales. De otro modo serían, como se desprende de las referencias de la *Lógica* hegeliana, simples límites o el signo, de por sí quieto, de que algo es finito.

Pero así, con el movimiento detrás, el límite es negado, más aún, visto como barrera despierta en él lo que después habrá de serle tan molesto al pensador arqueológico: el *deber ser*. Hay por tanto, todavía, una insuperable marcha hacia adelante en la primera definición que da de esto la *Lógica* de Hegel:

> «Para que el límite de algo sea una barrera, es necesario que ese algo, de por sí, trascienda al mismo tiempo por encima de sí, que en sí mismo se refiera a ello como a algo que no es. La existencia del algo yace en una tranquila indiferencia, como por encima de su límite. Pero algo sólo trasciende más allá de sus límites en la medida en que los supera, en que es ser en sí negativo en contra de ellos. De este modo lo finito se determina como la relación de su determinación con sus límites. Aquélla [la determinación] es, en esta relación, un deber ser; éstos [los límites] son la barrera.» (***Werke*, t. III, p. 141.**)

Y las barreras aumentan exactamente a medida que aumenta la intensidad subjetiva de algo: «Para el hombre es una barrera el verse sujeto a un determinado lugar; para la planta, no». Véase, pues, cuán lejos estamos todavía, aquí, del final en que la barrera (la época

propia) se convierte en algo filosóficamente absoluto, y el deber ser, como algo abstracto, ya no tiene nada que anunciar.

[3] **El momento en que, para el deber-ser, el clima se deteriora al máximo es precisamente aquel en que el ser-acabado, la paz de la reconciliación con él, avanza hacia un nuevo sol que es preciso nuevamente comprender.**

La barrera que retiene al hombre en el lugar que en cada época le ha sido asignado se asume, a pesar de todo lo que ella comporta de finitud, ya se convierte, en cada momento, en una barrera levantada contra el deber-ser mismo, objeto de odio, y más allá del vigente período se pretende que no existe nada que de alguna manera merezca ser nombrado. Hegel rechaza así la tentación del *plus ultra*; más allá de la barrera, en el rebasamiento y el avance de algo que debe ser, no hay nada interesante para él, todo es desierto y hastío. No obstante, esta manera poco airosa de contemplar las exigencias del futuro implica un elemento que permite considerar esta ruptura hegeliana, aun cuando se sitúe más allá de lo grotesco, como algo distinto de un simple absurdo. Además, incluso, de esta disposición, por así decirlo, común a todo hombre, que inclina a un pensador cuya obra está ya terminada a contemplar el *après nous* con cierto desfavor, se pueden invocar muchos motivos más para explicar ese sorprendente frenazo dado por Hegel al proceso. Y, en primer lugar, éste que nos parece el más adecuado: el de la conciencia en Hegel, tan audaz como resignada, de ser la cosecha, la *conclusión* de un período inaugurado por Descartes, que es la última expresión de conjunto del pensamiento burgués. Al que se une, en tercer lugar, el motivo reaccionario que, a nivel de método, identifica precisamente el contenido del *saber* con el del *haber-sido*. El mundo del futuro puede brillar así con gran resplandor ante los ojos de sus exaltados profetas; teniéndolo por inobjetivable, se le impide para siempre el ser objeto de la ciencia, de una ciencia entendida como contemplación, puesto que sólo el pasado puede ser conocido por contemplación. Lo cual nos conduce, a propósito del frenazo hegeliano del proceso, a un cuarto motivo, que nos parece tan sólido como pueda jamás serlo un motivo que avanza sobre el duro suelo del realismo: el *pathos* de la *concreción*. Es forzosamente este sentido de lo concreto el que decidió a Hegel a apoyarse sobre lo históricamente acontecido, a rechazar un deber-ser que iba más allá de lo ya firmemente establecido. Este sentido facilitó de la manera más decisiva la repugnancia de Hegel ante toda utopía abstracta, pero no dejó de facilitar igualmente, de manera mutiladora, su ceguera ante el porvenir y ante la modalidad de lo posible que implica este porvenir. Ya en la *Fenomenología*, en el capítulo titulado «El espíritu verdadero, la eticidad» (trad. W. Roces, FCE, p. 261) habíamos constatado, como se recordará (*ver supra*,

p. 90), un lugar libre, manejado de manera extraña y vagamente iluminado. Y ese vacío creaba un agujero en un conjunto, por lo demás tan pleno porque nos remitía a algo concretamente ausente: la utopía de una Alemania que él deseaba posible, y que, sin pasar por el Terror, asumiría la libertad francesa. La virtud hegeliana de lo concreto le prohibía aquí toda descripción, mucho más toda declamación; y, sin embargo, fue precisamente la exageración, por lo tanto la mutilación, de esa virtud suya la que habría, en este caso, reducido a Hegel a la declamación en los momentos en que, para no hablar de los teóricos de la utopía abstracta, hasta Goethe (*Campaña de Francia, Años de peregrinaje*, final del *Fausto*) se situaba al nivel de la anticipación. Y finalmente, en el punto central, está aquello que sugirió a Hegel una crítica en sí misma importante: la del *progreso* indefinido, último punto de apoyo para desacreditar el afán y el deber-ser. Hegel intentó probar que no solamente esa vía no era la científica, sino que era la del desierto y el hastío, llena de pacotilla y de viento, que no se sabe de dónde viene ni a dónde va. El progreso indefinido, como el que Kant, en particular, había asociado al deber-ser, ¿no se parecía a esa sucesión de nombres que no lleva a ninguna orilla, y a la que Hegel llama el «infinito malo»? Hay algo insaciable en el *plus ultra*, un placer de lo inacabado, una cierta problemática que, como dice Goethe, no provee de respuesta satisfactoria a ninguna situación y que, sin embargo, se tiene por especialmente sublime. Cuando en verdad, según Hegel, no se trata más que de una «contradicción asentada y perennizada» (*Enciclopedia*, § 60), por lo tanto, sin fuerza, sin afán de solución. Es por esto por lo que también Hegel identifica pura y simplemente el deber-ser y la ausencia de orillas:

> «Algo se convierte en otra cosa, pero esto otro es de por sí un algo, con lo cual se convierte también en otra cosa, y así hasta el infinito. Esta infinitud es la infinitud mala o negativa, en cuanto que no es sino lo negativo de lo finito, lo cual nace de nuevo, y de este modo no es superado; o, lo que es lo mismo, esta infinitud sólo expresa el deber ser de la superación de lo finito. El progreso hacia lo infinito no va más allá de proclamar la contradicción que se encierra en lo finito y que consiste en ser tanto un algo como un otro, y es el perenne desarrollo del cambio de estas determinaciones que se provocan entre sí.» (*Enciclopedia*, §§ 93, 94).

En resumen: «el deber-ser es aquello que se representa en un desarrollo posterior, según la imposibilidad que ya se ha señalado, como el proceso que va al infinito» (*Werke*, t. III, p. 143).

Otra cosa ocurre con la «infinitud verdadera o afirmativa», que no debe confundirse con ésta y que no es sino «la realidad mediada

consigo misma y convertida en una realidad determinada». Y lo mismo su símbolo circular, tan conocido por el sistema hegeliano:

> «La imagen del progreso indefinido es la línea recta en cuyos dos extremos sólo aparece lo indefinido, y siempre es donde no es y marcha a este no ser, es decir, a lo indeterminado; como infinitud verdadera que revierte sobre sí misma, su imagen es el círculo, la línea que se alcanza a sí misma, línea cerrada y totalmente presente, en la que no hay ningún punto inicial ni fin.» (*Werke*, t. III, p. 163.)

Es cierto que esta «infinitud verdadera» niega, como un círculo que es, tener un final, pero es, en cambio, la «línea que se alcanza a sí misma». Es decir, la línea completamente presente y cerrada, en la que no queda ya en pie nada que rebase, nada incumplido. El carácter cerrado del círculo suple la confluencia de la identidad o la real desenajenación del mundo; claro está que, como tal, ocupa un campo muy extenso, tan extenso que, hasta ahora, ninguno de los círculos existentes ha podido alcanzarlo, ni mucho menos abarcarlo.

Desde luego, Hegel no refiere el deber ser a esta identidad lejana, pero no por ello sencillamente inalcanzable, sino sólo y únicamente a la «infinitud mala» de un ideal absoluto, incompatible con todo lo que sea su logro. Bajo esta forma aparecía también el deber ser y aquello sobre lo que recaía en la moral kantiana. Hegel, por tanto, refería a ella, sobre todo, su aversión a todo lo que fuese la meta lejana de un ideal. Es cierto que en Kant el mismo deber ser tiene una parte de su deber ser en el hecho de que debe ser algo inasequible, eternamente ausente, y esto es lo que le da su grandeza melancólica. «La total adecuación de la voluntad a la ley moral —dice la *Crítica de la razón práctica*, de Kant— es una perfección de que no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ninguno de los momentos de su existencia. Y como, a pesar de ello, se la postula como algo prácticamente necesario, sólo se la podrá encontrar en un progreso que marche indefinidamente hacia esa total adecuación.» Pues bien, Hegel arremete, y con toda razón, contra la «infinitud mala» de este ideal, pero a costa de no retener ya nada irrealizado, de no retener, por tanto, ningún porvenir. **El tema del combate contra el progreso sin fin no ha producido así ninguna contrapartida en la línea ideal infinita. Desde entonces, no solamente todo postulado, si exige demasiada realidad, es considerado como una abstracción que desconoce la verdadera exigencia, la de darse por satisfecho de lo advenido, sino que la esperanza, en lugar de sufrir el hambre de lo infinito, no quiere ya nada menos que hacerse carne.**

4. En Hegel todo tiene dos filos, y así ocurre también con su deber ser. Sus objeciones contra una aspiración proyectada hacia lo infinito tienen manos y pies, sobre todo cuando van dirigidas contra algo que

se empeña en no salir de ahí. La verdadera hambre no sólo se calma con una buena comida, sino que clama precisamente por comer y no disfrutar, ni mucho menos, consigo misma. En cambio, la apetencia de lo infinito, tanto en su edición sentimental como en la escrupulosa, es de por sí algo *carente de meta.* Como emoción sentimental, tal como Hegel la veía en torno suyo y como sigue viviendo todavía hoy en ciertas blandas efusiones religiosas que a nada obligan, Hegel la compara a la «cálida nebulosidad» de un fervor que está pensando siempre en algo remoto. Como algo lleno de escrúpulos, esa apetencia es aquella clase de protestantismo que está formulando siempre postulados absolutos en que fracasan todos.

De la aversión contra este absolutismo abstracto nacen también las objeciones hegelianas contra el *deber ser kantiano* y su perspectiva infinita. No carecen de razón de ser, y serían más que legítimas si no eliminasen el deber ser en general, ese remanente de lo valioso aún no alcanzado. Hegel combate el simple formalismo de las intenciones propio de la moral kantiana, que se siente manchado con cualquier contenido. Combate el dualismo mediado y eternamente sostenido entre el ser y el deber ser, propio del progreso indefinido; Hegel lo llama, refiriéndose a Kant y también a Fichte, el «dualismo de la existencia y el ser para sí» (*Werke*, t. III, p. 181).

Es importante que, en vez de eso, el filósofo concreto procure introducir en su ideal la mediación del mundo y que coloque también alguna determinación en el éter moral, de otro modo infinitamente vacío. Y es importante, por último, desde luego algo absolutamente positivo, el modo como Hegel expulsa el *pathos* de la infinitud mala, no sólo de lo moralmente sublime, sino también de lo *cósmicamente sublime*, anterior a aquello. Y cómo se esfuerza en impedir la otra clase de bancarrota humana: la que podría venir de la *inmensidad cuantitativa*, ya sea de la eternidad, ya de la infinita suma de límites a que se llama inmensidad del cosmos.

Hegel reacciona también contra esta clase de sublimidad y contra su ideal, y reacciona como un antiguo. La exagera hasta el desprecio y se acredita, también en esto, como un patriota local de la cultura, de la fina forma de la *polis*. Los jóvenes, sobre todo, podrían fácilmente propender a ver como algo pequeño, mezquino, todos sus problemas humanos, comparados con las proporciones gigantescas, inmensas, del cosmos, ante las cuales todo resulta chico; es esto una especie de enfermedad cósmica, no menos frecuente, acaso incluso más, que el júbilo cósmico. Hegel invoca en contra de ella la fuerza para no dejarse intimidar por semejante infinitud, por esa tonante oquedad de una infinitud que parece no terminar nunca y que es, sin embargo, una infinitud finita. Hace hincapié en la fuerza del barco humano y, mejor aún, de la casa humana, frente a la inmensidad sin orillas de

todas estas cosas, frente a un océano que, con toda su infinitud, no es más que agua, es decir, un algo finito y muy tedioso. Y lo mismo que contra el progreso cualitativo, contra el progreso cuantitativo indefinido: en uno y en otro, la inasequibilidad no es, según Hegel, su grandeza, sino su defecto:

> «Lo no verdadero es lo inalcanzable; y es necesario comprender que tal inquietud es lo no verdadero.» (*Werke*, t. III, p. 163.)

Esta unidad de lo verdadero, y precisamente de lo verdadero final, con la posibilidad de mediación y el contenido, señala lo que hay de positivo en la lucha de Hegel contra el deber ser, *en la medida en que va vinculado simplemente a un eterno acercamiento.* Allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar el ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base el concebir esperanzas humanas. En este punto Hegel se desvía, no solamente de Kant, sino también de Lessing, quien en una conocida sentencia da mayor importancia a la aspiración hacia la verdad que a la verdad misma, y que llega, incluso, a suplicar a Dios que guarde la verdad para sí como algo que le pertenece exclusivamente a él.

Es éste aquel trozo de protestantismo, aquel trozo de moral infinita de trabajo que Hegel rechaza abiertamente. En este punto termina también su conexión con Fausto, en cuanto que las aspiraciones fáusticas son tan sencillamente insaciables que no encuentran quietud ni siquiera en el cielo. La capacidad de llegar al término del viaje, tal como aparece simbolizada en el Paraíso de Dante, con sus legiones de santos, cada una de las cuales ha encontrado la meta a ella adecuada; esta capacidad de encontrar un final se halla mucho más cerca del modo de pensar de Hegel. Precisamente porque concibe el proceso como algo productivo y lo absoluto como un resultado; en esas condiciones tiene que ser posible echar una raya final. Esta raya final da un mentís a la infinitud mala del protestantismo, con mayor fuerza aún que aquella con que el catolicismo niega el proceso.

Un tipo muy exagerado de la mística protestante ha expresado lo que hay en el protestantismo de hostil a la llegada, al decir que el verdadero Paraíso del cristiano es ¡el infierno! No sólo porque el sufrimiento es el premio del hombre cristiano, sino, sobre todo, porque en ningún sitio tienen su asiento tan firmemente como en el infierno, sin ningún género de duda, el anhelo infinito y la infinita lejanía de la salvación. Por donde sólo queda en pie, naturalmente, un anhelo, una nostalgia carente de fuerza, eliminándose todo lo que sea ímpetu, voluntad, fuego de esperanza. Todo esto se sumerge y ahoga en la infinitud mala. Hegel preconiza, en vez de esa infinitud, una orilla alcanzable, y quien no aspire a ser un Tántalo le dará la razón.

Ahora bien, también donde falta el deber ser se paraliza el ímpetu.

Hegel paga este precio, demasiado alto y, además, innecesario. No hay que bloquear el futuro para que éste deje de ser algo indefinido, sin límites. Y el movimiento que Hegel señalara antes con tanto vigor no cobró su contenido final, ni mucho menos, en un aula de la universidad de Berlín durante la tercera década del siglo pasado. Como una *doctrina* cerrada de este movimiento, como un círculo de círculos, como hemos visto, al que no tiene acceso ya nada nuevo y en el que el mundo ve cómo se paraliza no sólo su entendimiento, sino también la contradicción. [4] **Tenía como escapatoria el mar bien conocido de la filosofía, rico, es verdad, de una armonía libresca y científica sin igual.** En otro tiempo, cuando Edipo resolvió el enigma de la Esfinge, se dice que ésta se precipitó al abismo, donde encontró la muerte; pero poco después, cuando la peste asolaba a Tebas y nadie podía descubrir la causa del mal y menos que nadie el propio Edipo, la Esfinge reapareció. Pues bien, lo mismo ocurre con la gloria de lo alcanzado en la filosofía hegeliana de todas las filosofías posibles; esta gloria era puramente idealista, sin nada de real. De por sí, este arribo a lo presente, este goethiano «¡Detente, eres tan bello!», sería lo más alto, lo más raro, lo más difícil que pudiera lograrse; más aún, sería el logro mismo.

[5] **Entretanto, ese ser-advenido hegeliano, ese séptimo día, sitúa frente al *falso infinito* un *falso absoluto*,** aún más duro que el del cielo católico, pues reniega del proceso, del desarrollo a través de él, es decir, de algo que el catolicismo no puede negar en su perfección celestial, sencillamente porque ya de antemano lo desconoce. Hegel sólo reconoce un deber ser finito en las normas jurídicas y éticas existentes, pero también aquí, más aún, precisamente aquí, lo que reconoce es más bien lo finito, a saber: el marco de la cruz del presente con la rosa de la razón, y no el deber ser. Con lo cual da a lo alcanzado, como hemos visto, una gloria idealista, pero de tal modo que es precisamente *lo mejor del idealismo*, es decir, algo que no es solamente contemplación o entidad libresca, lo que no es desarrollado por Hegel hasta el fondo. El propio Hegel formula mejor que jamás lo hiciera ningún idealista esto a que nos referimos, lo mejor del idealismo:

> «Lo finito es algo establecido con un límite inmanente, como la contradicción de sí mismo, que le hace que se vea referido y empujado más allá de sí... El idealismo de la filosofía no consiste sino en negarse a reconocer lo finito como lo que verdaderamente es.» (*Werke*, t. III, pp. 137, 171.)

A lo finito no se le conceden aquí bajo ninguna forma, tampoco por tanto en la de lo conseguido actual, los honores de la verdad. Los honores de la verdad y de la realidad del ser para sí que habrá de

brotar en proceso dialéctico, es decir, de lo in-finito, no están en el círculo, sino en la identidad. Estos pasajes hegelianos, archidialécticos, eran sin duda los que tenía presentes Lenin cuando decía: «El materialismo inteligente se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio.» Sin embargo, Hegel, al hacer que su proceso, incansable viajero, encuentre la quietud en una filosofía ya absoluta, supera el idealismo precisamente allí donde menos superable era, donde aparece su herencia dialéctico-materialista. Esta herencia consiste en la no-estática del universo o en el establecimiento de las condiciones en las que puede comenzar a ser real lo que Hegel inscribía en su idea, y simplemente en ella, como un estado de cosas ya alcanzado. Es el estado en que la nostalgia, la aspiración, el deber ser, la esperanza, no desaparecen, pero ya divisan tierra; en que se acorta la distancia entre el fenómeno y la esencia; en una palabra, en que lo que Hegel llama autoenajenación deja realmente de ser algo escrito solamente en un libro o prisionero en él.

5. Como es sabido, este estado de cosas no se daba aún en la época en que Hegel escribía. Por consiguiente, sólo basándose en su propia obra y refiriéndose a las cuentas lisas y llanas que en ella se echaban, pudo decir Hegel:

> «Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece como si ahora lograse ya el espíritu cósmico desembarazarse de todo lo objetivo extraño a él para comprenderse, por fin, como Espíritu absoluto, engendrando por sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder.» (*Werke*, t. XV, p. 689.)

Es, expuesta con la mayor concisión y la máxima convicción subjetiva, la vieja pretensión de los filósofos anteriores de haber logrado deshacer por completo, en su obra, el nudo del universo. Si fuese realmente así, ningún lector levantaría la vista de la lectura de tales libros, como la levanta y necesariamente tiene que levantarla. No necesitaría molestarse en conseguir un puesto en el mundo que sigue su marcha, visitar a un enfermo, ir a la oficina o, incluso, explicar una lección sobre los problemas filosóficos, en relación con las obras de Hegel o sin guardar relación alguna con ellas. En vez de estar pendiente de los negocios del mundo, el lector, después de haber deshecho en aquellos libros el nudo del universo, se encontraría inmediatamente encuadrado en lo absoluto. Se encontraría metido dentro de un algo desprendido y resuelto, del que habría desaparecido todo lo condicionante, juntamente con el supra-poderoso secreto de la existencia y con su propia respuesta en forma de libro. Esto y mucho más aún sería la *realidad* del estado de cosas que Hegel hacía esperar, en 1818, al estudiante de filosofía:

> «El espíritu del mundo, tan ocupadísimo en la realidad, arrastrado hacia afuera, vióse obligado a volverse hacia adentro, hacia sí mismo, a entregarse a su patria peculiar y gozar de sí mismo en ella.»

El hombre real está muy lejos de gozarse a sí mismo, de vivir por entero para sí mismo, como aquí se postula. Más aún, detrás de toda obra filosófica, por completa, por cerrada que sea, late, invisible, la advertencia que se consigna de un modo visible en las novelas de folletón que publican los periódicos: «Continúa». La vida sigue, continúa, por mucho que el filósofo, al poner fin alegremente a su filosofía, quiera darla por terminada, magnánimamente.

[6] **Que hasta aquí se haya pensado tan poco en el hecho de que el mundo no ha tomado todavía su decisión objetiva, y que presente siempre el carácter de un frente de combate, es** tanto más sorprendente cuanto que el proceso universal de por sí, de este modo tan completo, sólo *acaece* y no *explica* nada terminado y definitivo. Cuanto que, de un modo tan visible, ofrece un frente abierto en las puntas que en cada caso presenta, mostrándonos siempre lo nuevo como algo aún en fermentación. [7] Si la «esencia» del mundo, *realiter* y no simplemente para el conocimiento infinito, no se halla todavía explicada, si la materia misma se halla aún en estado de problema, como un *problema real* y no simplemente como un problema de conocimiento, la fijación absoluta, *rebus sic stantibus*, sólo será, exactamente, un medio para cerrar el camino a la fijación verdaderamente absoluta (identificación) de lo que, *realiter*, está desarrollándose aún.

Esta fijación es algo que se halla exclusivamente en estado de porvenir, que, por tanto, sólo es asequible al *método dialéctico de lo nuevo*, tan bruscamente interrumpido por Hegel y tan grandiosamente iniciado por él. Con esta interrupción, Hegel entra en contradicción con su teoría del proceso, así como Spinoza se hallaba en consonancia con su estática del universo: el más decidido enamorado de un destino visto ya sustraído a todo azar. De una necesidad que fluye ya de la esencia misma y que se inclina a los hombres en la misma medida en que éstos se han mediado con ella.

Ninguno de estos dos filósofos profesa un deber ser que irrumpa por en medio de la explicación acabada de la sustancia; en ambos se halla la sustancia adherida ya, de un modo totalmente inmanente, a sus ideas adecuadas, a sus fenómenos y *modi* característicos.

A esta costa logra Hegel derrotar al «infinito malo»; [8] **precio demasiado elevado, y sin embargo, sin duda alguna, es así precisamente, mediante una cara alopática, como él ha podido acabar con las exageraciones de un acercamiento sin final.** No existe sólo el informe zumbido del eterno aspirar, por tanto sin esperanza; hay también, en el peligroso proceso, un elemento de estado final.

Elemento que puede ser también la catástrofe como final, pues la categoría del peligro es esencial al proceso. Pero puede ser también, si la conciencia concreta sabe colocar certeramente los raíles de la historia, el triunfo de lo que Hegel, llevado de su panlogismo excesivo, llama el ser para sí, el ser sin enajenación ni exteriorización.

Es éste el fundamento radical de la esperanza, [9] **aquel que, en tanto que es fundamento de una entelequia de lo absoluto, coincide de manera efectiva con la esencia.** Designa lo en última instancia más positivo que imaginarse pueda, lo que la enajenación tan existente produce de por sí como la enajenación tan poco existente. Y eso no se da, ciertamente, en un presente ya actual, cualquiera que él sea, pero tampoco puede decirse, como dice el infinito malo, que no se dé en ninguno.

El posible correlato del «cumplimiento», en el que el idealismo deja en absoluto de serlo, no debe buscarse tampoco en la obra de un concepto absoluto, sino en la de la acción con conciencia, para la que el concepto no llega nunca demasiado tarde, sino siempre en el momento oportuno. Y el efecto, entonces, es el acercamiento finito —por consiguiente, ni infinito ni tampoco finiquitado— al presente real que anida en el porvenir y que en Hegel podría llamarse presencia. [10] **Pero en la prehistoria en que se encuentra todavía el mundo, es evidente que la presencia, en tanto que presencia, no se encuentra más que a título de presente utópico, aunque de una utopicidad bien fundada. Entre sujeto y objeto, entre deber-ser y ser, la presencia (de por sí) es una mediación cumplida de tal manera que entre esos términos no hay ya contradicción. Se trata de una armonía espléndida y radiante llamada el Sumo Bien; pero, en el mejor de los casos, se halla en una posibilidad real no imposible, es decir, en la lejanía. Naturalmente, según el contenido de esperanza de ese Bien óptimo que se nos ha encomendado, así habrá que obrar en cada caso lo bueno y lo mejor más próximo. Pues lo mejor de todo no puede aproximarse si lo mejor más próximo es soslayado, del mismo modo que tampoco lo mejor más próximo de una cosa puede realizarse si lo mejor de todo no es su postulado concreto. Y este postulado sólo se convertiría en superfluo al lograrse su objeto, tanto en cuanto ser como en cuanto óptimo postulado de esperanza. Para lo cual hace falta mucho tiempo aún, precisamente el del proceso de trabajo, el de ese sueño que jamás renuncia a seguir avanzado.**

XXII. EL HOMBRE, PAN SISTEMATIZADO, APERTURA [1]

1. CUANDO EL yo y la cosa confluyen, ambos cesan de existir. [2] Lo interior del yo es, entonces, como Hegel dice, «la forma, en realidad, superior» (*Werke*, t. II, p. 611). Pero, de otra parte, en esta transformación del objeto en el objeto de la autoconciencia, es decir, en el objeto igualmente superado, éste sigue siendo con todo algo más alto que lo interior puramente vacío, no enajenado, y, por tanto, tampoco exteriorizado.

Por eso Hegel, pese a todo el conocimiento de sí mismo, está lleno de universo, con un impulso «absorbente» de doble sentido. De aquí también la aversión contra todo deber ser subjetivo, la tendencia predominante a partir del objeto, la esencia como «unidad del pensamiento y la expansión» (*Werke*, t. II, p. 607). Se trata de pasajes fragmentarios, pero entre los que existe, a pesar de todo, una relación muy estrecha y muy permanente.

2. El comportamiento espiritual no puede limitarse a un comportamiento que resuene dentro de sí o que tienda su mirada hacia el exterior. Esta división sería demasiado simple, y los términos que la forman se presentan, además, con tan poca pureza, que son totalmente abstractos. Pero sí existen actitudes de pensamiento resueltas, *acuñadas*, en que se persigue preferentemente una mira ética o una mira cósmica. Sócrates y Kierkegaard y, hasta cierto punto, también Kant, adoptan la primera actitud; Demócrito y Spinoza, la segunda.

Pues bien, la actitud de pensamiento de Hegel —con lo cual no queremos decir que sea una «síntesis»— puede, si tenemos en cuenta su constante y bien meditado oscilar entre el sujeto y el objeto, ser calificada de ético-cósmica [3]. **De un lado el *hombre* y su *libertad*, del otro el *Gran Pan* y su *orden exterior* se mezclan aquí.** La *Fenomenología*, al igual que todo el sistema hegeliano, persigue el conocimiento de sí mismo por el hombre, y no otra cosa, pero trueca este autoconocimiento, en todos y cada uno de sus puntos, por el conocimiento del mundo, por este poder exterior sin el que el sujeto sería un simple ser en sí vacío, más aún, una simple figuración. De aquí que Hegel diga: «Este algo subjetivo no es lo último, lo absoluto; lo verdadero es lo que no es simplemente algo subjetivo.» (*Werke*, t. XV, p. 584.)

La sustancia es concebida como sujeto, pero también incrementada como sujeto, incluso dentro de la mística del saber absoluto donde se ha superado lo objetivo. De aquí que Hegel honre y dé el triunfo a la exterioridad spinozista sobre la subjetividad kantiana. La sustancia es el fundamento: «Cuando se comienza a filosofar, no hay más remedio que empezar siendo spinozista; el alma tiene necesariamente que bañarse en este éter de la sustancia una.» (*Werke*, t. XV, p. 376.) Y Spinoza era hasta tal punto objetividad, perspectiva cósmico-extrasubjetiva, que podía afirmar: «El ser de la sustancia no forma parte de la esencia del hombre, o la sustancia no constituye la forma del hombre.» (*Etica*, t. II, proposición 10.)

Sin embargo, como todo el *pathos* de término y meta de Hegel revierte únicamente hacia el conocimiento de sí mismo, como el fruto de lo cósmico, Hegel no piensa, en modo alguno, en arrojar el contenido del sujeto al abismo de una sustancia no desarrollada, abismo que, para Hegel, es algo exactamente tan vacío como la superficialidad del sujeto no desarrollado. De aquí que necesariamente haya que añadir a ello el espíritu-fuente del sujeto: «La sustancia absoluta es lo verdadero, pero no es aún todo lo verdadero; hay que concebirla, además, como algo activo en sí mismo, como algo vivo, como algo que, por eso mismo, hay que determinar como espíritu.» (*Werke*, t. XV, p. 377.)

Así, pues, Hegel quiere salir de la estrechez del simple ser en sí, del yo que resuena dentro de sí, para ocupar la mayor cantidad posible de campo objetivo-cósmico. Y marcha hacia este campo objetivo-cósmico para mostrarlo bañado por el río de los problemas del sujeto y como tierra, palenque y escenario de lo que es, en última instancia, el conocimiento de sí mismo. Para ello se introduce en el spinozismo lo más opuesto a él, a saber: el tiempo, la pluralidad, la historia, el fin, categorías todas que Spinoza rechaza como antropomorfas, como «ideas inadecuadas» en relación con su sustancia.

Las brechas son gigantescas, pero son precisamente el camino de la dialéctica subjetivo-objetiva en que el sujeto y el objeto aparecen estrechamente abrazados el uno al otro. Resulta de aquí un tipo especial de contraposiciones, es decir, una relación en que la dialéctica es más que competente, como la llamada a dominarla. Hasta tal punto que la tensión sujeto-objeto y, a la postre, la tensión sujeto-sustancia, en que aquélla desemboca totalmente, constituyen en rigor lo más peculiar de la dialéctica objetiva.

No obstante, lo socrático (lo que por primera vez convirtió en filosofía la inscripción délfica del «Conócete a ti mismo») y lo spinozista extravertido jamás llegan a revestir, en Hegel, la forma de una unidad dialéctica. [4] **Por un lado, el yo, puesto que es extraño al lugar a él asignado, exhibe, en ese lugar, sus mejores maneras. Del**

otro, ese proceso, que es suyo, puesto que es él quien adviene al mundo, se carga siempre nuevamente de exterioridad, de bóvedas bien redondeadas, en resumen, de reposo cósmico. Y aun no siendo un amigo de la naturaleza, Hegel, en la exterioridad de las cosas naturales, en particular en aquellas que son grandes, planetarias, aprecia sobre todo la arquitectura. Aquí, como *pathos* espacial de la ordenación, Pan se opone vigorosamente al tiempo germinador, al topo del sujeto —tan ajeno a la sistemática. Del mismo modo que el sujeto se alza, a su vez, contra la estructuración universal, la cual sólo es admitida como «el movimiento que el sujeto establece» (*Werke*, t. II, p. 610), para ser rota, con la misma frecuencia, como «la corteza de la exterioridad».

El conocimiento de sí mismo sigue manteniendo la primacía en esta filosofía ético-cósmica, pero únicamente de suerte que la conquista del universo, el poder, introduce también en esta primacía al sujeto, en el cosmos y a través de él. Contra lo cual amenaza, por cierto, el verso de Goethe: «Lo más maravilloso que jamás haya concebido el espíritu se recubre cada vez más de materia extraña.» Hegel, cuya perspectiva goethiana intenta constantemente parar y rectificar esa amenaza en el equívoco de la exteriorización como enajenación y la exteriorización como exterioridad manifiesta.

Son éstas solamente algunas de las aporías que se encierran en la expansión ético-cósmica del sujeto, en la humanización de la naturaleza; y no son, ciertamente, pequeñas, aun limitadas al modo como se manifiestan en la filosofía hegeliana. **Aquí actúa por todas partes el diferente coeficiente de dilatación de estos dos metales que son el socratismo y el spinozismo, es decir: la dificultad metodológica de unir sin más la fundamentación del sujeto con el sistema ampliado del cosmos.**

3. Es indudable que el yo que bucea dentro de sí, que busca dentro de sí, no puede concebirse, por sí solo, como un principio de ordenación. Será siempre algo privado y valedero solamente de un caso para otro, aunque pueda incitar a otros, también privados, a reflexionar sobre lo que les es común. Quien habla en lenguas, fue dicho, se mejora a sí mismo, pero quien profetiza mejora a la comunidad: el lenguaje puramente existencial que resuena en sí mismo se acerca siempre, en fin de cuentas, aunque no vaya tan lejos, a un hablar en lenguas. La expansión cósmica, por su parte, no se acerca, ni mucho menos, a un profetizar, en Hegel todo lo contrario, pero trae consigo un rasgo ordenador y clasificador que pone cada cosa en el lugar sistemáticamente previsto para ella. Permite comunicarse, al margen de lo privado, con una marcha objetiva del mundo, con una trabazón a lo ancho y a lo alto.

La indicación segura, a veces demasiado segura, de lugar dentro del espacio del proceso es llevada por Hegel, evidentemente, más allá que por nadie; todo lo conocido ocupa aquí su propio lugar ético-cósmico. No es que esta indicación de lugar contribuya a crear el conocimiento (en vez de seguir sus huellas) ni que, mucho menos, lo supla, como se decía en los tiempos de total ignorancia de la filosofía de Hegel. Como si lo esencial de todo fenómeno consistiera para Hegel en repetir, como el enésimo o enésimo menos uno ejemplo en la serie total, la serie dialéctica fundamental. Como si, por consiguiente, la sistematización dialéctica fuese, en Hegel, algo tan externo, algo, por consiguiente, tan fatigoso y aburrido como en un sistemático realmente externo y abstracto, en un Christian Wolff, por ejemplo, el método geométrico. Hemos visto cuán grande es, lejos de ello, la riqueza con que las formas dialécticas universales se presentan, en Hegel, llenas de contenido.

Tampoco la «correspondencia» existente entre los distintos miembros de los grupos dialécticos del sistema proviene, ni mucho menos, de un formalismo repetidor, sino, a la inversa, como hemos visto, de la profunda totalidad de la misma cosa pensada, de aquella fortísima intención de contenido que guiaba también a un Cusano y a un Leibniz: *In omnibus partibus relucet totum.*

Y el *pathos* hegeliano de la indicación de lugar nada tiene tampoco que ver, por su intención, si cabe expresarse así, con la «aplicación» externa del método, con el esquematismo wolffiano (dogmático) de fuera adentro. Puede ocurrir que el desarrollo dialéctico interior a que se aspira no se consiga en muchos, en muchísimos casos; que la tríada de la dialéctica hegeliana, mantenida a todo trance, albergue, incluso, los elementos más mortales en su seno: pero Hegel reacciona siempre con gran fuerza de intuición contra la exterioridad («aplicación», «repetición») de tipo sistemático a que tan aficionada es la escuela schellingiana.

> «Si nos fijamos de cerca en este despliegue, vemos que no se produce porque una y la misma cosa cobre formas distintas, sino que es la repetición carente de forma de uno y lo mismo, aplicado exteriormente a un material distinto, con lo cual adquiere una tediosa apariencia de diversidad.» (*Werke*, t. II, p. 13.)

En vez de este «monótono formalismo», que no hace más que «dar vueltas a lo existente con una forma invariable», la intención sistemática de Hegel busca su vida, su necesidad no enajenable, precisamente en su tendencia «a transferirse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, a tener ante sí y proclamar la necesidad interna de él» (*Werke*, t. II, pp. 42 s.).

Y en otro pasaje, sarcástico, en que se ven ya todos los peligros de la indicación de lugar y se los quiere evitar por sí mismos:

«Lo que produce este método, consistente en fijar sobre todo lo celestial y lo terrenal, sobre todas las formas naturales y espirituales, las dos o tres determinaciones del esquema general, clasificándolo todo de este modo, es nada menos que una información clara como la luz del Sol sobre el organismo del universo, es decir, un cuadro que es algo así como un esqueleto con una serie de papeletas colgando, o como los casilleros de las tiendas de herbolario, con sus etiquetas pegadas encima de cada cajón, que es tan claro como lo uno y lo otro y que deja por entero a un lado o esconde la esencia viva de las cosas, lo mismo que el esqueleto nos muestra los huesos mondos, sin carne ni sangre, y los cajoncitos del herbolario guardan en su interior las yerbas ya secas y sin vida.» (*Werke*, t. II, p. 41.)

La forma de conocimiento por medio de lugares numerados, este esquematismo, es, por tanto, algo completamente ajeno a Hegel, por lo menos en cuanto a la intención. Si, no obstante ésta, se da, a veces, en la realidad (precisamente al conjuro de la tríada dialéctica, o tratándose de materias que el filósofo trata con criterio poco original, como la de la naturaleza), el genio de lo vivo se encarga siempre de reparar poderosamente el daño (esta especie de alto magisterio de la sistemática); Hegel no es hegeliano.

Pero eso es una cosa y otra completamente distinta la *seguridad* de esta indicación de lugar, la *clara ordenación idealista* introducida en el «cosmos» del sistema. Todo creador se preocupa de que lo que ha de decir ocupe el lugar que le corresponde dentro de la obra. [5] Todo auténtico filósofo siente el impulso y la misión, más aún, se caracteriza de antemano por el deseo de concebir sus pensamientos todos en sistemática concatenación, e incluso como referencias a ella. [6] **Pero muy distinta que la ordenación sistemática es la constitución *a priori* de un marco, tal como lo practica el idealismo, método que hizo furor entre los hegelianos traidores a su maestro (se tomó en aquel tiempo el lecho de Procusto como emblema de esta escuela hegeliana de epígonos). Pero, indudablemente, también esa práctica, en tanto que idealismo sin falla, no siempre estuvo ausente en el propio maestro, a pesar del problema planteado por el momento del devenir, y a pesar de la referencia no libresca al material concreto.**

Nos encontramos, aquí, con un tiempo sistemático asegurado: el del progreso, aunque no se trate de un progreso incondicionalmente rectilíneo o uniforme que exista sin excepción. Y con un espacio sistemático asegurado, con frecuencia explicado incluso de un modo militar: es, tal como aparece constantemente, también bajo este aspecto, el círculo y el círculo de los círculos: algo epicíclico, por lo menos concéntrico. El tiempo sistemático hace que lo que se manifiesta más tarde sea también, al establecerse sistemáticamente más tarde, lo más verdadero, lo dialécticamente rectificado; el espacio sistemático, como algo concéntrico, es un gigantesco anfiteatro de sí

mismo. Hay en ello cierta belleza en un sentido griego-pagano: forma sin caos tras sí, sin postulado delante de sí. Y si bien el simple yo que bucea dentro de sí mismo no permite pensar de un modo ordenado, por lo menos de un modo tan ordenado como éste, este cósmico despliegue lleva consigo, evidentemente, una armonía garantizada y hasta incluso, en última instancia, una armonía homogeneizante contra todo reparo dialéctico. Esto, y no el esquematismo, es la problemática digna del rango de Hegel, del rango de la sistematización en general. Es la problemática del idealismo lógico mismo y, en segundo lugar, derivándose de ahí, la de su hijo predilecto: el edificio cerrado clásico (o gótico). **Y este perjuicio, el del *Hen kai Pan* sistemáticamente reflexionado, con su idealística e incluso mítica redondez cerrada, es lo que hay que eliminar de la sistematización, del permanente primado de lo real en una *arquitectura concretamente filosófica.***

4. Decíamos que todo el que crea algo siente la preocupación de e
colocar los distintos elementos de su obra en el lugar que les corresponde. Claro está que lo más frecuente es que no lo logre por completo y que el resultado de ello sea, unas veces por pereza, otras veces por incapacidad, una mezcla diletantista. Y existe también una trama especial en el arte (aunque mezclada también, a veces indistintamente, con la incapacidad) que repugna todo lo que sea forma rigurosa. Lawrence Sterne y Jean Paul son ejemplos de tal en el campo literario; nos encontramos en ellos con un estilo embrollado, confuso, perfectamente consciente, con una blanda falta de cohesión que produce, con toda su blandura, un efecto muy fuerte en el lector.

Los hombres de Sterne flotan como nubes de sentimientos, y los acontecimientos se mueven en sus libros como una serie de episodios sueltos o, incluso, de azares; claro está que cabe criticar esta manera informe, pero no puede negarse que se mantiene también en ella una forma de tipo peculiar: la del arabesco. [7] **En tanto que forma la variación atmosférica no es una intemperie; significa sobre todo una reacción deliberada contra las obras formalmente rigurosas, contra los textos que son efectivamente un *textum*, un tejido. Contra las obras literarias cuyos héroes parecen estatuas,** como en el drama los de Alfieri, y cuyas acciones no encierran nada fortuito, como en el drama mismo se comprende de suyo y en la novela nos lo muestran obras como las *Afinidades electivas* o, para poner un ejemplo menos ilustre, aunque grande y logrado, *Hans en la dicha*, de Pontoppidan.

Lo importante para lo que aquí interesa es saber que este contraste, tan marcado en la amena literatura, apenas si se presenta con trazo un poco enérgico en la literatura filosófica; mejor dicho, en el campo

filosófico no existe, en absoluto, más posibilidad que la sistemática. A pesar de los problemas que esta forma lleva aparejados y a pesar de la apariencia de falta de sistema que ofrecen tantos importantes pensadores y que a veces (por razón de los problemas) es, incluso, una falta de sistemática querida por ellos.

Ya decíamos también antes que todo auténtico filósofo sólo puede concebir sus pensamientos de un modo topográficamente determinado; a esto debemos añadir que todo pensador innato incluso trae ya consigo al mundo el espacio en que sus pensamientos viven, andan, se entrecruzan y se ordenan en perspectiva. Una anarquía como la que Sterne expresa una vez, con una especie de jactanciosa desesperación, al decir: «I have torn my whole frame into pieces», no tiene cabida en ninguna filosofía, ni aun en las que aparentemente rehuyen toda sistemática, pues la filosofía se mantiene siempre, de un modo o de otro, dentro de su marco. Existen, evidentemente, pensadores aforísticos, es decir, hombres muy inteligentes y hasta realmente brillantes, pero estos hombres se llaman, por ejemplo, La Rochefoucauld, Chamfort, Lichtenberg; no se llaman nunca Nietzsche. Los pensadores aforísticos no saben nunca, en el fondo, lo que quieren, y si se reúnen sus apuntes sueltos, muchas veces tan brillantes y tan certeros cada uno de por sí, no se logra formar con ellos ni un verso, una sola figura que diga algo en el plano del conocimiento. En cambio, un Nietzsche, cuando elige, cuando se ve obligado a elegir la forma aforística para expresar su pensamiento, no pierde jamás de vista las conexiones, y aunque en algunos casos tienda en demasía a lo facético, es el suyo un facetismo con una tendencia dominante jamás sacrificada. No importa que diga: «Desconfío de todos los sistemáticos y procuro apartarme de su camino. El empeño en sistematizar denota una falta de honradez»; en realidad, quien esto escribe se halla, en cuanto a la cohesión de su pensamiento (con un sistema no explayado que se ve al fondo), bastante más cerca del archisistemático Hegel que del espíritu aforístico de un Chamfort.

Rousseau, Giordano Bruno y, remontándonos en la trayectoria de los llamados filósofos-poetas, el propio Platón —de cuyos diálogos ha podido decirse, muy seriamente, que «no eran una enseñanza dogmática coherente», sino «una pugna espiritual dramáticamente movida»—: en todos ellos brilla una conexión que no nos permite ver otra cosa que pensadores sistemáticos. Claro está que, cuando decimos sistemática, no queremos referirnos, en absoluto, a la pedantesca ordenación de la materia de un Christian Wolff, ni mucho menos a esas tiendas de herbolarios de quienes ya nadie se acuerda, levantadas por docenas de impotentes hegelianos [8]; **debe evocar, muy**

por el contrario, la majestad de una armoniosa ordenación en que la esencia del mundo reúna todos sus tesoros con fluidez.

Este y no otro es, en efecto, el nivel en el que puede pensarse también la problemática de la sistematización, la más innegable de todas, la de la *seguridad* y la *clara ordenación idealista*, como veíamos. La de la unidad cerrada, la del círculo de los círculos y del anfiteatro de sí mismo, pues esto no son ya caricaturas del sistema, como el esquema, sino manifestaciones de él en la más digna de las consecuencias. El impresionista Nietzsche y el rapsódico Bruno no la revelan, pero es sencillamente porque no llegan a explayarla deductivamente partiendo de su «voluntad de poder» o de su «causa, principio y uno».

Sin embargo, toda filosofía lleva en la mochila el sistema, en cuanto cohesión y unidad; y toda filosofía, hasta ahora —exceptuando tal vez la kantiana (por la curiosa temporeidad de su principio de la espontaneidad)—, tuvo, como sistemática, que correr los riesgos del *Hen kai Pan*, por virtud de sus componentes cósmicos. Gracias al idealismo, predestinado a una conexión sin lagunas, sobre todo en la forma circular, de tal modo que ni la *interrupción* ni, sobre todo, la *actitud abierta ante lo nuevo* se compaginan muy bien con el sistema. Y, sin embargo, ¿la necesidad innata que toda filosofía siente de plasmarse, de corroborarse en una conexión claramente ordenada? ¿La aversión contra lo episódico, el genuino fanatismo filosófico de lo arquitectónico? Y, sin embargo, ¿la tesis del archisistemático cerrado Hegel, de que «lo verdadero sólo es real como sistema o de que la sustancia es, esencialmente, sujeto» (*Werke*, t. II, p. 19), la grandiosa paradoja que esta *o* disyuntiva encierra? Y, también, ¿la otra tesis, incompatible con la unidad cerrada, la de que «la verdad no es una moneda acuñada que pueda darse y recibirse como algo definitivo» (*Werke*, t. II, p. 30), el *pathos* del proceso?

La sustancia hegeliana como sujeto acababa, como veíamos, en tautología, y el proceso de Hegel rindióse, a pesar de las gigantescas tendencias a lo nuevo que a través de él se abren paso, a las pautas de lo devenido, de lo arqueológico. Y, sin embargo, la filosofía sin sistemática es puro diletantismo; es, por tanto, algo inexistente. Lo único superior a la forma es el hecho, no el conocimiento, y también el hecho, si es algo concreto, presupone el conocimiento bajo una forma rigurosa [9]. **Desde luego, esta forma rigurosa debería ser posible, ella también, sin su cierre idealista, fuera de toda extensión exclusiva en la inmensidad del cosmos. Debería ser posible en la extensión esencial hacia lo hondo, a partir del sujeto que hace valer sus exigencias, y a partir de sus objetos ni exclusivamente ya devenidos ni exclusivamente cósmicos, es decir, recordando en ella un mundo humanamente logrado y su entelequia. Entelequia que es necesaria-**

mente la de todo y no la del todo (*des Alles statt des All*), de manera que legitima enteramente la totalidad de un sistema, no una totalidad ya extendida, sino una totalidad en trance de advenir de modo utópico. Existe, pues, una sistemática (despliegue ordenado, unidad con cohesión) aun sin idealismo (seguridad, clara ordenación idealista, ininterrumpibilidad, unidad cerrada del Pan). Y la dirección en que esta sistemática puede encontrarse, en la que en el propio Hegel tropieza contra la unidad cerrada pancósmica, es, manifiestamente, la de la *totalidad del sujeto como sustancia y de la sustancia como sujeto*, descontando de ella el cuerpo extraño de un *Hen kai Pan* puesto en ella como algo devenido ya, como algo ya conseguido.

[10] **5. Se trata, pues, de detectar lo que es ajeno dentro de este campo, el cuerpo extraño que el pensamiento sistemático y cerrado introduce en el plan. Introducido en la obra, en tanto que tal, precisamente a título de obra pensada, no será una obra si no llega a ser un *edificio*, un edificio articulado y ordenado. Todo pensamiento filosófico y sistemático ha sido hasta hoy un pensamiento idealísticamente cerrado sobre sí mismo, incluso en su contenido idealistamente adherido a Pan. De manera que un pensamiento que, en cuanto a su contenido, se resiste a cerrarse, que tiene conciencia que el frente de combate permanece abierto, no sería sistemático en el sentido tradicional de la palabra. Y sin embargo, más que cualquier otro, en tanto que pensamiento verdadero único, aquel no es posible más que en una correlación, en la correlación en fermentación del mundo efectivamente real que este pensamiento reproduce y que ayuda a progresar. Para escapar a esta aporía, aunque sólo sea en el plano técnico, resulta oportuno, no sin alguna excitación saludable, evocar una vez más las formas que ha tomado *hasta aquí la sistematización.* Estas formas son la ordenación (coordinación, encuadramiento —o inclusión—, subordinación), la derivación o deducción y el desarrollo; y sólo esta última contiene alguna luz; luz bajo el celemín (celemín que hay que apartar).**

La primera forma, la de la *ordenación*, es todavía una forma externa, dispositiva, pero prepara el terreno para las otras dos. Se aspira, aquí, a establecer clasificaciones, divisiones, cuyos miembros se excluyan los unos a los otros, de tal modo que todo lo que no entre en un grupo tenga cabida en el otro. Esta ordenación es, cuando se trata de temas históricos, predominantemente, simple *coordinación*, es decir, una ordenación muy poco rigurosa, que muchas veces sólo sigue un hilo de engarce pragmático. En estos casos, la ordenación se convierte en un *encuadramiento* con arreglo a un sentido dispositivo típico, tan pronto como la descripción se ajusta a formas lógicas por géneros y especies o, para decirlo en términos más modernos, por

tipos o estructuras fundamentales y sus variedades. Se aspira, pues, aquí, a la clasificación más completa que sea posible. Esta forma de ordenación va desde el sistema de las plantas de Linneo hasta la «morfología viva» de Spengler.

Este tipo de ordenación se convierte en plena *subordinación* (con la pretensión de plena necesidad) en las ciencias derivables axiomáticamente, es decir, en las matemáticas y en las deducciones que se ajustan a este modelo (el antiguo Derecho natural, los sistemas *more geometrico*). Esta última forma de ordenación conduce a las verdaderas formas, es decir, a las formas ampliamente desplegadas de la sistematización; es en éstas donde por primera vez se ve palpablemente el pro y el contra de la «cientificidad cerrada». En efecto, aquí ya no se trata de derivar las ciencias especiales siguiendo un principio puramente metodológico, lo que vale tanto como decir, para nuestros efectos, sin ajustarse a un principio basado en una pretensión óntica.

Lejos de ello, la segunda forma, la forma verdaderamente sistemática, la de la *amplia derivación*, pretende ser universal y, al mismo tiempo, en lo que se refiere a su principio, unitario-óntica. La geometría puede sentar arbitrariamente sus premisas axiomáticas, y existen, en efecto, teóricamente, infinitas geometrías, todas con el mismo rigor de consecuencia; pues bien, este juego con los comienzos no se da en las derivaciones del universo de los filósofos. Los axiomas geométricos fueron ordenados por Hilbert en los cinco grupos de la combinación, la ordenación (interrelación), la congruencia, el paralelismo y la continuidad; en las derivaciones filosóficas del universo (siempre y cuando que sean lógicas, no mezclas de lo lógico y lo alógico, es decir, dualistas), el principio originario es siempre perfectamente unitario. Y es, sobre todo, óntico-real, es decir, no es establecido por ninguna arbitrariedad metodológica ni es, por tanto, susceptible de ser cambiado; por eso Spinoza dice desde el primer momento: «Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia incluye la existencia.»

La derivación universal es, asimismo, a diferencia de la que sirve de base a las ciencias especiales entre sí, una derivación cósmica; su concepción del mundo es, por tanto, la de la derivación entendida en el sentido más real: la de la *emanación*. Por consiguiente, la de la irradiación, que va desde lo más perfecto y uno hasta lo más imperfecto y vario; de este modo, de arriba abajo, dedujeron las categorías y las formas del universo Plotino y Proclo. Por tanto, Spinoza, el prototipo del sistema universal de la derivación, no sólo piensa *more geometrico*, en conexión con su época matemática, sino que piensa, además, de un modo primariamente emanantista; esto hace que se halle tan cerca o más de Plotino y del estilo emanantista

de la cábala, procedente de él, que del *ars demonstrandi* según Euclides.

Más aún, el propio Hegel, aunque no pertenece al tipo sistemático de los que hacen que la derivación arranque de un principio inicial, mezcla, innegablemente, con la emanación el desarrollo dialéctico de la antítesis a la síntesis. El desbordamiento se convierte aquí en despliegue. Esto es, sin duda, otra cosa que el movimiento emanantista hacia abajo, pero, a pesar de ello, también aquí se despliega un algo que lo contiene todo inmediatamente: «El mundo es una flor que brota eternamente de una sola semilla.» (*Werke*, t. XV, p. 615.) La síntesis hegeliana, aun siendo, como es, una luz más perfecta, nunca menos perfecta, de la tesis, debe a ésta, sin embargo, el germen y, en última instancia, todo el inventario del contenido preexistente en la tesis. De tal modo, sin embargo, que el movimiento ascendente o lo verdadero como resultado de la prevalencia del comienzo, viene a perturbar continuamente la obra emanantista con un fuerte movimiento en dirección contraria.

Síguese la tercera forma, también esencialmente sistemática, la del *amplio desarrollo*. Su prototipo antiguo lo tenemos en Aristóteles; entre los modernos, en Leibniz. Y también en Hegel. Esta conformación no está menos universal y óntico-unitariamente determinada por un principio, pero lo que ocurre es que aquí el principio no impera y gobierna desde el comienzo mismo, sino desde el final. **Hegel no opera la diferenciación de arriba abajo, sino de abajo arriba, lo cual quiere decir que hay más verdad en la conclusión que en las premisas, y no a la inversa. Se comprende así finalmente la crítica hegeliana de la deducción, que no ha sido suficientemente tenida en cuenta:**

> **«En filosofía, demostrar no significa sino mostrar cómo el objeto, por sí mismo y a partir de sí mismo, se hace lo que es.» (*Enciclopedia*, § 83, adición, VI, p. 161.)**

Se comprende también su actitud contra la emanación:

> **«La progresión no es, pues, redundante; lo sería si desde el principio fuera en verdad lo absoluto; el camino hacia adelante consiste, por el contrario, en que lo universal se determina a sí mismo.» (*Werke*, t. V, p. 335.)**

En consecuencia, así como la sistemática de la derivación se plegaba, esencialmente, a la subordinación formal, la sistemática del desarrollo se pliega esencialmente a la coordinación y al encuadramiento formales y, por tanto, al tipo histórico y morfológico de ordenación. De aquí su mayor plenitud de contenido y su menor capacidad de conclusiones deductivas; de aquí, en Hegel, el entrelaza-

miento del hilo de engarce puramente pragmático con el hilo dialéctico-racional en la filosofía de la historia.

Por eso nos encontramos aquí con una afirmación que habría dado al traste con todo sistema basado en la derivación, pero no con un sistema basado en el desarrollo. Es la siguiente:

> «Lo que la experiencia y la historia enseñan es que los pueblos y los gobiernos jamás han aprendido nada de la historia ni han sabido obrar ajustándose a las enseñanzas que de ella pueden sacarse. Por eso cada época tiene sus circunstancias propias y peculiares, es un estado de cosas individual en el que hay que decidir partiendo de él mismo y no puede decidirse de otro modo. En medio del tumulto de los acaecimientos del universo no sirven de nada los principios generales, de nada sirve el recuerdo de situaciones parecidas, pues los pálidos recuerdos no tienen fuerza alguna frente a la vida y la libertad del presente.» (*Werke*, t. IX, p. 9.)

Por otra parte, la forma del desarrollo asimila algunos elementos morfológicos, más bien como leyes naturales generales: el proceso se modela, en Aristóteles, en los géneros cualitativos que él llama entelequias; en Hegel, en las formas cósmicas, dotadas también de vida propia y cualitativamente irreductibles. La estética hegeliana, sobre todo, con sus formas fundamentales, lo simbólico, lo clásico y lo romántico, y el sistema de las artes, estructurado a base de esas formas fundamentales, es esencialmente morfológica. Y otro tanto acontece con la filosofía de la religión, tal como Hegel la expone: en las determinaciones del enigma egipcio, de la sublimidad judaica, de la belleza griega y de la adecuación romana a un fin, las categorías lógicas se recapitulan, al mismo tiempo, como formas.

Pero —y esto es lo decisivo para el sistema filosófico del desarrollo, a diferencia de las morfologías de carácter regional, como en parte ocurre en Goethe— todas estas formas, a su vez, tienen estructura dialéctica, es decir, se trata de relaciones trabadas en un proceso universal. Y este proceso se halla determinado por la proyección universal [11] **hacia el *unum*, el *verum* y el *bonum* de la meta.** De este modo, las formas aparecen como escalones o sobre escalones: su indicación de lugar responde a la jerarquía de la verdad-fenómeno desarrollada, es decir, cada vez más cercana a la verdad de la meta.

El ser, en Aristóteles, es el movimiento de lo potencial a lo actual; la vida, en Hegel, es el movimiento que va desde el ser en sí, pasando por el ser fuera de sí, hasta el ser para sí. A tono con ello, la categoría fundamental es, en ambos casos, el fin, sustanciado en cuanto meta como principio final, **teleológico. Lo cual no es en modo alguno contradictorio con el hecho de que el medio, es decir, la vía que conduce a un objetivo, pueda tener en Aristóteles, y con mayor razón en Hegel, más dignidad que el objetivo correspondiente (por ejemplo,**

el arado o la casa en relación con el hecho inmediato de alimentarse o guarecerse), quedando no obstante el fin último (*summum bonum*) como el elemento más fuerte. En Aristóteles este principio final es Dios, como el motor inmóvil, quien por su perfección hace nacer en él el apetito amoroso de todas las cosas; en Hegel es, en un modo afín de desatar la corriente, la totalidad de la idea que es en sí y para sí.

De este modo, gracias a su amplitud y a su contenido histórico-cualitativo, de proceso y de meta, el sistema del desarrollo representa la forma más alta del ensanchamiento sistemático. Y, sin embargo, este mismo sistema aparece cerrado, y precisamente por ello, al manar de la vida histórica, a las interrupciones de una conexión supuesta sin lagunas, a lo que sea abrirse a lo nuevo. También la sistemática del desarrollo se mueve en el idealismo como si se tratara, simplemente, de un libro que basta con hojear y que nos lleva, contemplativamente, hasta el desenlace; y también ella establece su principio finalista como algo ya devenido y logrado, como algo, concretamente, óntico-real. Esta hipóstasis óntica acaba cubriendo la actitud abierta y la práctica concreta de lo nuevo; maldición y bendición, los cuerpos extraños y la máxima salud de la obra figuran, hasta hora, en toda sistemática por igual, **comprendida aquella del fuego, en la medida en que la sistemática encubre el fuego.**

[12] 6. Que se reúnan todos los elementos extraños que finalmente hacen presión sobre el cuerpo en expansión. Todos los modos sistemáticos de construcción, cada uno de ellos tan diferente de los demás, están ahora reunidos en un estilo superior. Caracterizado principalmente, como ya se indicó antes, por la seguridad, el buen orden de tipo idealista y el cierre mediante un principio presentado como real. Tales son las características de la sistemática multilateral bajo todas sus formas: la de la disposición, particularmente la de la deducción, pero también la del desarrollo orientado hacia un fin sólido. La característica de la seguridad reduce la construcción sistemática a no ser más que un estuche; la característica del buen orden le da el carácter, no conforme a la efectiva realidad, de una armonía bien ponderada. Pero es la característica del *cierre* la que hasta aquí ha fascinado más poderosamente a todas las sistematizaciones, la que las ha vuelto no aptas para representar una realidad efectivamente inacabada. Y ello en razón de un *pathos* del pasado, entendido como conjunto intelectual y espiritual, coherente y sin fallas, conocible únicamente en un sentido especulativo, un conjunto sobre todo que, gracias a la autarquía del idealismo, no sea perturbado por ninguna solución de continuidad de orden material, por ningún frente de combate fluctuante, por ninguna novedad abierta. El idealismo (realismo del concepto) es él mismo un conjunto

coherente y sin fallas, una corriente ininterrumpida de pensamientos, el impulso de una relación ininterrumpida, por así decir clásica. Esto a pesar de que, en Hegel, el método dialéctico, todavía idealista, no progresó sin embargo más que por saltos, por contradicciones, por negaciones, por críticas y por crisis. Pero incluso en él, el método progresa de manera demasiado continua, como una conversación del espíritu del mundo con sí mismo, conversación demasiado bien construida, construida a la vista del fin; en resumen, un monólogo sólidamente armado y vuelto a cerrar sobre sí mismo. A lo que se añade, por lo menos en lo que concierne al idealismo objetivo, particularmente dispuesto en una vasta sistemática que engloba el universo, la repercusión ya indicada del *Hen kai Pan*. Todavía más: aquí el cierre está muy próximo no simplemente de un concepto estático del cosmos, sino, incluso, de manera mediata, por muy alejada que sea la resonancia, de aquello que recubría antes, históricamente, el *Hen kai Pan*, y que ahora hace todavía oír su eco de una manera esférica, comprendidos en ella los restos del *mito astral* mismo. Esta repercusión es innegable en la sistemática cerrada; hace de *la totalidad*, esta determinación que es también parte integrante de la sistemática no cerrada, una totalidad del universo existente; convierte la *unidad*, el antiguo *unum bonum verum* de la meta, de la unidad intencional, en una unidad óntico-real, míticamente existente. El carácter cerrado del sistema recibe de este modo, por decirlo así, su tapadera; algo así como el universo pretolomeico, cuya tapadera era el cielo.

Hegel, en su filosofía de la naturaleza, se había reído del cosmos, pero éste se venga, con el carácter cerrado de lo pánico, prestando un carácter cósmico al sistema. Se venga, además, expresamente, en el tan instructivo prólogo a la *Filosofía del Derecho*, en cuanto que aquí el filósofo no se burla ya del cosmos en la naturaleza, sino, por el contrario, de la hipótesis de que pueda existir, donde sea, una verdad que no está colmada cósmica y supracósmicamente, de que en algún caso la verdad pueda ser algo fronterizo y abierto. La burla se convierte aquí en persecución, la cual se dirige, exactamente, contra la verdad como algo no cerrado, no terminado:

> «El universo espiritual [!] debe abandonarse más bien al azar y a la arbitrariedad, debe ser algo abandonado de Dios, para que, tras este ateísmo del mundo moral, lo verdadero se encuentre fuera de él y, al mismo tiempo, pues también la razón debe entrar ahí, *lo verdadero sólo sea un problema.*» (*Werke*, t. VIII, pp. 8 s.)

[13] **Un *problema*, ciertamente, eso es lo que es lo verdadero, lo que es incluso en cuanto a sus últimas etapas, en cuanto a sus últimas identificaciones; y es solamente en el sistema cósmico y cerrado en el**

que no es en absoluto *problema*. Solamente en la circularidad del pensamiento, en esa unidad del círculo, girante como la bóveda estelar y que remite ella misma, de manera tan evidente, a los ciclos del mundo en el mito astral. El Gran Pan en consecuencia: es ciertamente a él a quien se dedica, en última instancia, conscientemente o no, toda sistemática que no admite ninguna intermitencia materialista, toda sistemática sin frente de combate, enemiga de la novedad. Es posible perfectamente que aquí, sin hacerse reconocer, algún eco del mito astral más compacto se encuentre mezclado al pensamiento más inspirado de la filosofía de la Ilustración, y aun, llegado el caso, a un pensamiento dialéctico-materialista, es decir, a esa misma construcción acabada, de tipo idealista, pero aplicada al materialismo dialéctico, reduciendo su totalidad a un proceso acabado, sino es que congelado incluso en simple esquema.

Tales son, pues, las diversas condiciones fundamentales de la sistemática como un todo *cerrado*; y estas condiciones son, aquí, la *fuente del cuerpo extraño en la sistematización,* y sólo en carácter de tales las hemos registrado. Son ellas las que impiden la audacia de los problemas fronterizos en vez de la seguridad, las interrupciones materialistas en vez de la dura, polifónica y polirrítmica marcha del universo, en vez de la armónica ordenación idealista. Impiden el concepto del proceso histórico abierto y de lo nuevo, en vez de cerrarlo con la hipóstasis de un principio óntico-real. Cierran el paso a lo verdadero, que en todos sus bordes importantes sigue siendo todavía, en realidad, un «problema», y también a lo real, reflejo de lo verdadero, y que es también un problema en sí mismo, en su total corporeidad, y no sólo para quien lo investiga, es decir, un problema auténticamente real.

Y, sin embargo, hay que repetir continua e insistentemente, sin cansarse de hacer hincapié en ello, que no existe más filosofía que la sistemática. [14] **Las radiaciones del cuerpo extraño pueden y deben ser eliminadas del edificio sistemático, y en primer lugar aquellas que nos devuelven a un cierre de tipo idealista, a una mitología ubicada bajo el signo de Pan. Pero lo que entonces surge a la superficie es muy otra cosa que una filosofía en desorden; es más bien algo orientado en el que todas las partes pertenecen a un conjunto. El orden legítimo del sistema vive precisamente como orden de marcha o, en términos espaciales, como plan de construcción del material hombre-naturaleza no todavía completamente cualificado, incluso no identificado todavía completamente. Y Marx es el primero que proyecta, así, la dialéctica hegeliana sobre el no idealismo y, a la par, sobre el futuro, pues ambas son correlativas. Ambas cosas se acreditan en una conducta que no se queda en la contemplación, sino que está referida a la praxis. Pero incluso la teoría que oscila siempre de nuevo hacia la**

práctica lleva inscrita en ella una arquitectónica; ella significa —introducida en el proceso y en la estrategia del proceso— la arquitectura del *todo* a realizar, del *todo* que, desde el principio, no *se comunica* esencialmente más que como *tendencia*. Finalmente, no existe ningún otro conjunto de correlaciones real y sistemático más que el que está fundamentado de esa manera: el sistema es un *todo utópico-concreto*. El carácter invariable de la dirección tomada constituye su rigor, un mundo sin alienación y, a la vez, su *principium* y su *ultimum* determinantes; la descripción de lo que en ese mundo es tendencia y latencia significa su plan de construcción. El sistema abierto y, así, posible, o mejor dicho, el único posible, se mantiene coherente, de manera teleológica, por la totalidad utópica de la sustancia como sujeto, del sujeto como sustancia, no haciendo los dos más que uno. Tal es, únicamente, el todo de la materia; y es ciertamente un todo, un total que no cesa de comunicarse al proceso, pero que es así un todo utópico, concretamente utópico.

7. Es cierto que cuando el yo y la cosa se juntan, ambos dejan de existir. Pero queda todavía un largo trecho por recorrer hasta llegar a eso; el hombre es pobre y el mundo, por lo menos, áspero. Y si lo alisamos especulativamente, si eliminamos de él, metódicamente, sus asperezas, sólo lograremos crear un bello libro que no será, en el mejor de los casos, más que la bella mitad del mundo. Más aún, se revela, sobre todo hoy, en que los acaecimientos ya no pueden alisarse ni siquiera en forma de libro ni reducirse a una forma convencional, en que las asperezas e incluso los desechos y la mescolanza pueden ser más verdaderos que lo que nosotros dispongamos sin más. Que aquella especie de visión panorámica de la que cabría decir, modificando levemente la frase del poeta: la vejez da pronto cuenta de las palabras.

Precisamente, el derrocamiento del universo racional-burgués abre perspectivas filosóficamente importantes en lo pequeño, en lo roto, en lo que parece puramente accidental y que en la época de Hegel no era posible ni siquiera advertir. [15] **Elementos que, en el escenario de una cultura burguesa todavía no hecha pedazos, eran rechazados como simples perturbaciones y como si no tuvieran más que un valor episódico. Pero la ruina de ese escenario cultural ha hecho abrir los ojos hacia muchos rasgos que se encontraban excluidos, sobre aspectos marginales que en fin de cuentas todavía habían ocultado las apariencias de un bello ordenamiento burgués. Para descubrir esos aspectos marginales no hace falta barrer los rincones ni especializarse exclusivamente en la búsqueda de viejos tiestos; sería abusar de un bien malo. Sin embargo, un novelista que sabe usar el microscopio, por ejemplo, Marcel Proust o, en otro contexto, James Joyce, si se les utiliza indirectamente, pueden enseñar también al filósofo todo**

aquello que no entra en el lecho de Procusto. El uno por la exacta y desbordante evocación nostálgica de las marginaciones pasadas, evocación grande como la memoria y en tanto que memoria; el otro, casi a la inversa, captando experiencias vividas efectivas, de orden «prelógico», eslabonadas las unas a las otras en orden disperso. Estos dos escritores nos brindan a menudo instancias notables, ricas en implicaciones, cuyo rastro podemos seguir independientemente de la manera inmediata en que se presentan. No es necesario así decir que en aquellos que como Proust, e incluso en otros como Joyce, no participan absolutamente de ello, la decadencia burguesa no suprime en nada la superioridad filosófica de lo que es grande y riguroso, pero en la utilización misma de esta decadencia se ha constituido un nuevo *organon inveniendi*: el arte de captar sutilmente una marginación en la realidad cada vez que la ocasión se presenta. Hoy se llega a una gran cantidad de conocimiento partiendo de los detalles más dispersos (que no deben confundirse, naturalmente, con los del empirismo), de un pluralismo hecho de conexiones superficiales rotas (que, por supuesto, no debe confundirse con el relativismo y la carencia total de orientación).

Existen tiempos diferentes que se dan simultáneamente y que no es posible reducir ya a un común denominador —necesariamente esquemático—; hay, en el edificio del universo mismo, muchas cámaras para las que el concepto concreto, lleno de enmarañamientos y de espacios, se ha convertido en un laberinto. En el problema de la «especificación de la naturaleza» —no derivable de conceptos generales—, esto se había presentado ya mucho antes en Kant; claro está que de un modo todavía metodológicamente no resuelto. Y apuntaba también en Hegel; no sólo en una especificación de la naturaleza de tipo distinto que provoca el insulto, como hemos visto, sino también en una «mescolanza de elementos heterogéneos» a los que su filosofía de la historia no podía cerrar el paso más que así, por medio de insultos. [16] **Así, a grandes rasgos y en su conjunto, es de nuevo eso que es grande, eso que es total *en sentido idealista y por referencia a Pán*, lo que, en Hegel también, ha interceptado esas instancias de lo marginal, hechas posibles, singularmente posibles, y las ha hecho utilizables.** Si el proceso estuviese ya terminado no habría para qué fijarse en los muchos indicios que pululan en torno a él o, mejor dicho, que se contienen en él; pero sólo lo está, en realidad, para la ordenación armónica idealista. Si la casa estuviese ya construida desde los cimientos hasta el remate no sería necesario aplicar ninguna paradoja a la piedra angular rechazada por los constructores, ni a sus numerosísimos hermanos de menos cuantía, en el tesoro de las pequeñas cosas; pero este edificio sólo está construido del todo desde el punto de vista de la hipóstasis cósmico-óntica.

Hegel, el pensador procesal por excelencia, rompe con frecuencia esta hipóstasis, y su dialéctica, aun con su cohesión idealista, no se vuelve de espaldas, con sus saltos y con los raros intersticios a que dejan margen, a los ejemplos de lo que se pasa por alto. Sin embargo, tanto la monotonía como la constante falsilla triádica del método, no dejan lugar, en Hegel, a las verdaderas interrupciones (deshomogeneidades). Y esto se debe, sencillamente, a que se mueve dentro del campo cerrado del libro, dentro de un campo cerrado mitológico y de última instancia, que es el del sistema idealista. El idealismo es y se mantiene siempre como una conexión *a priori* (palabra absolutamente valedera con respecto al idealismo) sin lagunas, que cuelga siempre de un comienzo fijo o también de un final fijo.

Precisamente por eso, como dice Engels, el materialismo no es solamente la explicación del mundo por sí mismo, sino que es también, como consecuencia de la permanente naturaleza del mundo, un sistema de interrupciones. Por eso, la dialéctica se tornó en verdadera cuando dejó de flotar como un vuelo de pensamientos armónicamente ordenados sobre la difícil Tierra. Por tanto, la forma sistemática se convierte en una forma concreta cuando abarca el carácter no cerrado de la vida histórica y los nuevos contenidos reales resultantes como determinaciones materiales sistemáticas.

Un sistema abierto: a primera vista esto parece, es verdad, una *contradictio in adjecto*, pero sólo cuando, con el concepto, se presupone también como estática la conexión conceptual misma. ¿O acaso la disciplina sobre los soldados rige solamente dentro del cuartel? No: rige también en las marchas. ¿Acaso el viaje de Colón, por surcar mares desconocidos hacia tierras incógnitas, presentaba solamente una forma tumultuaria o tan siquiera rapsódica? Al revés: la dirección pone orden en el gigantesco ensayo del proceso, claro que con múltiples tanteos experimentadores, y la dirección es ordenada, a su vez, por el punto unitario de la meta, más anticipado que sabido.

Es la fluidez del concepto la que en Hegel se encarga de aportar de por sí una sistemática abierta, aun cuando el final, mantenido en un estatismo cerrado, lo entregue al círculo de los círculos. Además, [17] **en vez de la seguridad, el buen orden y el cierre —esos tres criterios rectores del sistema cerrado—,** el sistema abierto tiene una condición única: la de la *expedición*. No importa que esta condición no haya sido aún filosóficamente madurada, a pesar de formar parte, ya de antiguo, del mundo de la filosofía. A pesar de que, dentro del *eros* filosófico, no entraña, evidentemente, ninguna *contradictio in adjecto*, como no sea la de la propia contradicción dialéctica fundamental. Y si la expansión que así se «opone» y que ya trabaja en Hegel, no marcha hacia el gran Pan, sí marcha, en forma no menos rigurosa y hasta más implacable, hacia aquel Todo que pudiera

llamarse lo Genuino o lo Absoluto. Nombre que en justicia le pertenece, siempre y cuando que, con esta dirección sistemática hacia ello, la sustancia sea referida realmente al sujeto, al contenido suyo que irá emergiendo en proceso **para desembocar en objetos no alienados. Lo interior es así exterior, y lo exterior no sólo no desaparece, sino que puede llegar a ser como lo interior, es decir, de la misma esencia, una esencia que se abre un espacio.**

XXIII. HEGEL Y LA ANAMNESIS; CONTRA EL HECHIZO DE LA ANAMNESIS*

1. TODO AHORA corre hacia un después antes de desvanecerse. Aun la supuesta corriente anímica en cuanto tal no discurre hacia atrás, sino hacia delante. El recuerdo viene más tarde, precisamente cuando —en el doble sentido de la palabra— algo ha sido dejado atrás. En el sentido de haberlo pasado y en el sentido de haber hecho acopio de algo que ya no es tan pasajero. La juventud ha hecho poco acopio de pasado; tiene un escaso pretérito a sus espaldas; se encuentra normalmente ocupada en primer lugar con la llegada de lo venidero. Lo mismo hacen épocas socialmente frescas en el desarrollo de su clase ascendente. En ellas puede muy bien aumentar la fuerza del recordar, más aún, el gusto de mirar tras la cortina de lo pasado para aprender, al servicio de la mirada hacia delante. Cosa distinta es, sin embargo, que no simplemente lo que va envejeciendo, sino lo que va hundiéndose, y aun lo persistente, abandonen involuntariamente la ensenada y el interior del país. Entonces, lo que ha sido debe ser de nuevo pasado y silenciado; se le contempla cada vez más, pero no se le rejuvenece. Con todo, el pensamiento —dice Hegel— llega además siempre demasiado tarde; tan pronto como aparece, ha envejecido ya una forma de la vida. Antes y durante la existencia de ésta, no puede aparecer en absoluto, a no ser que lo haga en el elemento blando de la pura opinión, donde puede imaginarse cualquier cosa. De este modo, Hegel —según sus propias palabras— inmoviliza lo que, sin embargo, pretende una y otra vez poner en movimiento. En la vida la juventud está ciertamente al principio, pero en la historia en ese principio se encuentra lo viejo, a saber, lo que ha pasado hace mucho tiempo, tanto más seguro cuanto más antiguo. De este modo, aquí se recuerda como si la carrera estuviera terminada y el corredor hubiera salido de ella.

2. Pero las rupturas dan a conocer cuánto en el mismo pensamiento vuelve a contradecir esto. El árbol de mayo en torno al cual el estudiante Hegel habría danzado, se irguió novísimo junto al venerable seminario teológico. Palabras como «tirón», «empujón», «costra», «corteza», conceptos recíprocos como «barrera» (simultáneamente para contener y para saltar) están siempre presentes en Hegel. Casi toda contradicción se anuncia como «síntoma». La contradicción que crece inmanentemente, aniquila aquello «más allá de lo cual

* Capítulo añadido a la segunda ed. alemana de 1962. (N. del E.)

está el Espíritu», incluso la paz que Hegel pactó con lo existente. ¿Cómo podría, si no, haberse dado una izquierda hegeliana y su consecuencia? La dialéctica se extravía, se aplebeya más bien, convirtiéndose del más general «pulso de la vitalidad» en «taupe sous terre» que hoza precisamente en esas costras. Y en el «álgebra de la revolución» de Herzen, no lejana de éste y adecuada, como es sabido, a una crítica de los fenómenos en sí mismos, que no se deja impresionar por nada tradicional, anamnésico. Ciertamente, «cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, ha envejecido ya una forma de la vida», pero, ¿pinta Hegel realmente gris sobre gris, y están todas las formas que él quiere *post festum* consagrar a la contemplación verdaderamente rancias? Hegel ve precisamente, a la entrada y a la salida del pasado que más ama, dos figuras juveniles muy poco grises: Aquiles y Alejandro; y el «érase una vez» es entonces menos evocador que conjurador. Y la Revolución francesa le pareció todavía, en 1828, «un glorioso orto», completamente pasado. Y, sin embargo, en el lenguaje del *post festum* seguía palpitando la fiesta. Como una piedra arrojada al agua que no se hunde, sino que salta, inquieta, sobre la superficie de ese agua, porque no sólo Hegel, sino la cosa misma no estaba terminada, no se retiraba, no se hundía en lo devenido. El Hegel de la razón que tenía como clara misión restauradora el hacer las paces con la realidad existente, dice, no por cierto en su *Filosofía del Derecho*, pero sí en su *Historia de la filosofía*, esta frase tan poco tranquilizadora, tan poco estática y apologética: «Es una buena respuesta la que dio Diógenes a un tirano que le preguntó de qué metal había que fundir las estatuas: "Del metal —dijo— con que fueron fundidas las estatuas de Harmodio y Aristógiton".» (*Werke*, t. XIV, p. 168.) Mencionó a estos dos tiranicidas seguramente no sólo apoyándose en la compilación de Laercio, amigo de chismes y anécdotas, donde aparecen, sino también basándose en un recuerdo al que no parece faltar una anticipación y, en cierta medida, un elemento de historia partidista de los herejes. Algunos bachilleres de la izquierda hegeliana, sin embargo, habían reprochado a su maestro, o más bien reparado, como signo de su general regresión, en el tiempo indebidamente largo que había necesitado en su *Historia de la filosofía* para llegar a la Edad Moderna. Así, la filosofía antigua se alargaba hasta el tercer volumen, mientras la moderna debía contentarse únicamente con una mitad de él. Ello, sin duda, no era un accidente, sino igualmente un síntoma. Evidentemente es un síntoma, pero tampoco aquí lo es de regresión, sino de falta de tiempo al final del curso, y además de amor a los antiguos, generalmente a los primitivos. Y Hegel se separa involuntariamente de Platón, así como de Spinoza, al igual que de todo sistema de fluidez, cuyo final precisamente a él le resulta por doquiera más rico de lo que las

fuentes le cantaron en la cuna. ¿No dice, pues, Hegel, a su manera, clarísimamente —precisamente contra las regresiones de Baader, Schelling a lo «inmemorial» y al sobrecargado comienzo que de ello se deriva y en ellos brama tocado de metafísica originaria—: «El comienzo lo constituye aquello que es en sí, lo inmediato, abstracto y general que todavía no se ha desarrollado»? ¿No dice Hegel tranquila y fríamente: «Lo que es más concreto y rico es lo posterior; lo primero es lo más pobre en determinaciones»? Y más adelante, con el acento puesto en el desarrollo, en el desagüe de todo terreno abundante en manantiales, es decir, en el resultado, expone: «Al mismo tiempo resulta que lo que constituye el comienzo, por cuanto en éste se contiene lo que aún no está desarrollado ni tiene contenido, no se conoce todavía verdaderamente en su comienzo; y que sólo la ciencia —y por cierto en su desarrollo total— es su conocimiento completo, con contenido, y por primera vez verdaderamente fundado.» (*Werke*, t. III, pp. 65 s.) El «fundamento», por tanto, se convierte en «fundamentación» sólo al desarrollarse. En sí mismo parece cerrado precisamente a la rememoración cuya «luz originaria» es aquí menor que nunca. Visto desde esta perspectiva, por tanto, aun «avanzar como vuelta al fundamento», como la «reflexión» de éste, sería más radical —esto es, llegaría a las raíces— que regresivo.

3. Hasta aquí todo está bien, pero el trayecto al lejano atrás es, con todo, más fuerte. A Hegel le gustaba a medias el dicho de los campesinos suabos, de que algo que pasó hace ya mucho tiempo ya no es verdad; a ello se oponía por cierto la honra de lo antiguo. No sólo la de la mera tradición, sino la honra del acordarse suplementario, de la memoria de los suyos donde algo se da «tal como está escrito», a saber, claro, captado, aparentemente completo. El pensador pretende entonces alcanzar la categoría de hombre inactual y lo pensado busca lo ya sido: ser enterrado, constituirse en un tesoro fuera del precario tiempo. Cuando habiendo entrado en una fonda durante una excursión, el joven profesor Hegel convoca alegóricamente a sus estudiantes de Jena a devorarlo todo, no denota solamente el amplio apetito enciclopédico, sino también el dejar todo tras si gracias a un pensamiento que almacena. Así, pues, éste entrega todos los acontecimientos a su memoria y se encuentra de nuevo a sí mismo, retrospectivamente, con una historia que ya no acontece progresivamente, sino que, como acontecida, se ha acumulado. De este modo, al final de la *Fenomenología*, esta mirada retrospectiva se encuentra como la meta del todo, más aún, como la *mnemosine* que ha sido nutrida. Según esto, por tanto, la meta no es más que el saber de lo sabido: «La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe espíritu, se alcanza en la rememoración interiorizada de los espíritus,

tal como éstos son en sí mismos y realizan la organización de su reino.» (*Werke*, t. II, p. 611.) Hegel no quiere que se relacione de ninguna manera esta rememoración con un tipo de memoria que simplemente reproduce una representación. Más bien intercala un guión en la palabra rememoración (*Er-innerung*) para que ésta pueda ser, superada la exteriorización, única y exclusivamente «saber absoluto». O como dice Hegel en la *Historia de la filosofía* al tratar de la *anámnesis* platónica: «Rememoración es una expresión poco feliz en cierto sentido, a saber, en cuanto significa la reproducción de una representación tenida en otro tiempo; pero la rememoración interiorizada tiene otro sentido según su etimología interiorizada: entrar en sí mismo; éste es el sentido profundo de la palabra... Sin embargo, en Platón, la palabra tiene frecuentemente el primer sentido empírico, como es innegable.» (*Werke*, t. XIV, p. 204.) No obstante, lo común con el rememorar de tipo reproductivo rechazado es la reducción: en Hegel, de la contemplación de los contenidos cognoscitivos; en Platón, de la intuición de los mismos. El sujeto de conocimiento en Hegel «que debe abstenerse de cualquier intromisión en el curso auténtico que gobierna las cosas» (gobernador que, por cierto, ha tenido hace mucho tiempo su recompensa), hace así únicamente guardia ante el panteón de lo acontecido. Por muy justificadamente que se defienda también Hegel contra la tensión meramente reproductivo-psicológica de su rememoración, ésta, sin embargo, como un entrar en sí de lo más profundo de una anámnesis platónica, no sale de lo que ha sido. Y que Hegel se vuelva con tanta indignación en este pasaje contra la reproducción de lo sido, en cuanto reproducción en ideas, significa precisamente que el dialéctico de lo «verdadero donde ningún miembro está sobrio» está, no obstante, más cerca de la anámnesis platónica en cuanto reproducción total de lo que quiere el sistema de desarrollo, el más grandioso desde Aristóteles y Leibniz. A propósito del *Menón* 81 B-82 A, la *Historia de la filosofía* de Hegel refleja el platonismo de la rememoración del siguiente modo: «Afirma lo mismo respecto del aprender en cuanto tal; verdaderamente nada se puede aprender, sino que el aprender es más bien acordarse de aquello que ya poseemos y sabemos. Un recuerdo que sólo excita [causa] la perplejidad a la que ha sido llevada la consciencia.» (*Werke*, t. XIV, p. 203.) En el *Fedro*, Platón había expuesto de nuevo, y de manera espléndida, el fundamento mítico (o quizá sólo el ropaje mítico) de esta teoría gnoseológica totalmente retrospectiva. Según ella, el alma, antes de nacer, ha contemplado en el corro de los dioses las ideas pretemporales, y la percepción de tales manifestaciones corporales (que como sombras participan de estas ideas) evoca el recuerdo de los arquetipos olvidados en la vida terrena. Hegel rechaza estos mitos como vehículo filosófico, pero añade la siguiente exégesis

aprobatoria, y, más aún, referida a sí mismo, al movimiento de retorno en el *Menón*: «Este es el concepto de lo verdaderamente general en su movimiento; lo general, el género, es en sí mismo su propio devenir. Es devenir para sí aquello que es en sí mismo; ya era antes aquello en lo que deviene. Es el comienzo de su movimiento, del que no sale. El espíritu es el género absoluto; no hay para él nada que no sea él en sí mismo... Pero él [Platón] presenta en el tiempo el ser-en-sí del espíritu: lo verdadero debe, pues, haber sido ya para nosotros en otro tiempo.» (*Werke*, t. XIV, pp. 203, 205.) En este pasaje, la referencia a Hegel mismo es clara: por una pasividad análoga en la contemplación del «retorno del espíritu a sí mismo»; por una análoga rememoración, o quizá, finalmente, rememoración interiorizadora de aquel reino de las ideas cerrado y pretemporal que en Hegel se llama ahora reino completo de la lógica antes del mundo. Según tal lógica, pues, Hegel anuncia *expressis verbis* también su propia anámnesis: «El único interés de las demás ciencias es entonces conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu, las cuales sólo son una expresión particular de las formas del pensamiento puro.» (*Enc.* § 24, apéndice 2.) Una diferencia capital con Platón es, por supuesto, que en Hegel no existe ninguna supremacía del ser-en-sí, a pesar del retorno al en-sí «antes de la creación del mundo», juntamente con lo lógicamente originario del «fundamento», de la «esencia». Para Platón, tanto el devenir como el fenómeno siguen siendo apariencias y, en el mejor de los casos, lo particular constituye un «ejemplo» de aquello general presente a sí mismo, de lo cual el fenómeno particular no hace más que participar. Por el contrario, Hegel destaca el devenir y el fenómeno precisamente porque sin ellos lo absoluto (que sólo es anámnesis de su puro pre-mundo) sería «lo solitario sin vida»; considera lo general como lo general de lo particular. Aborrece ya la palabra «ejemplos» y la reemplaza por el concepto de concreción y manifestación. Y esto es el ser-fuera-de-sí de la naturaleza y mucho más en el devenir-para-sí del espíritu: «La verdad es concreta.» Consecuentemente, la verdad para Hegel no es sólo, como para Platón, independiente, imperecedera antes del tiempo, sino un resultado, aunque sólo manifiesta y concretiza el ser-en-sí en el ser-en-sí-y-para-sí. Aquí la esencia llega a manifestarse aún a sí misma únicamente en el fenómeno, en lugar de que el fenómeno con su espacio vacío sea sólo su sombra. Esto añade, por tanto, al tipo hegeliano de anámnesis del en-sí *ante rem* un proceso mundano (*reificatio*) de inmensa riqueza. Con todo, aunque el comienzo, como ya se ha anotado, no sería en Hegel lo más rico, sino lo paupérrimo; más aún, aunque el «cielo», *topos uranios* de las ideas platónicas, se difumina para Hegel en el *hades* premundano de los conceptos lógicos, no falta aquí, sin embargo, de ninguna manera un platonismo

de la anámnesis; continúa simplemente —ya antes de Hegel, pero ciertamente en él— en el neoplatonismo de la *emanación* como anámnesis *cósmica.*

Así, por tanto, el estar-en-camino que va desenvolviéndose se remite totalmente a su antes, de tal modo que no sólo el conocimiento, sino las figuras mismas que van encarnándose se acuerdan del comienzo. Para el neoplatonismo, las «emanaciones» partieron de la divinidad y llegaron al mundo; este fluir, este descenso de la luz primigenia y el movimiento de retorno de los hombres y de las cosas hacia ella, están relacionados con la anámnesis dada desde arriba tanto como con aquello que Hegel, al final de su *Lógica*, igualmente desde arriba, llama el «liberarse» de la idea para penetrar en la «naturaleza». Plotino lleva a culminación el principio de la emanación; en él se encuentra también la funcionalización de las ideas platónicas convertidas en «ideas de Dios», como la «verdad tal como es desnudamente». Tal funcionalización la recoge literalmente la *Lógica* de Hegel. Pero ante todo se encuentra también el retorno de lo caído hacia la luz original. Proclo, el último gran neoplatónico, fue el primero en dar con la tríada cíclica de la dialéctica hegeliana, precisamente en la anámnesis cósmica. *Monè, proodos, epistrophé* (inercia, salida, retorno) es la tríada emanantista resultante de Proclos; un modelo para tesis-antítesis-síntesis al que el mismo Hegel hace referencia en su *Historia de la filosofía.* Se puede, por tanto, en última instancia, sostener sólo relativamente la mencionada diferencia en Hegel: siguiendo el criterio de un resultado fenoménico procesual en vez del criterio de la perfección premundana de Platón. Más aún, la diferencia entre la emanación hacia abajo y la evolución hacia arriba pudo, pocos años tras la muerte de Platón, constituirse hasta en asunto polémico dentro de la escuela platónica; ¡tan pobremente este resultado hace explotar el *ritornello*! Por cierto, según narra Aristóteles, no sin cierto gusto por el escalafón (*Metafísica*, caps. XII, XIV), ya el sobrino de Platón, Espeusipo, había defendido la tesis de que lo bueno es sólo el producto final del desarrollo y no su cumbre inicial. A diferencia del jefe posterior de la Academia, Jenócrates, que mantuvo, como platónico genuino, la perfección del comienzo y consideró siempre que lo derivado, ya por rememoración, ya por emanación, era peor y más débil y se degradaba para remontarse al comienzo únicamente desde la debilidad necesitada de ese abajo y no, como en Espeusipo y en Hegel, desde la omega de un resultado rico. Podría decirse que se trata de una polémica de la familia platónica respecto de la luz originaria o del resultado; sin embargo, ambos están vinculados por el arco circular de la anámnesis, amplificados incluso en el «círculo de círculos» de Hegel, cuando describe el proceso dialéctico como un arco en espiral, como

espiral de la recapitulación, aunque en un escalón superior; como espiral de la eternidad del siempre y no de la nueva creación, no del Cronos que devora a sus propios hijos, porque no satisfacen la figura fundamental, aún jamás realizada, en la que podría alcanzar la paz. Por tanto, el proceso hegeliano del *resultado* sigue preso, como hechizado, en el círculo de la anámnesis. Todo aquí aparece preñado de lo nuevo, y sin embargo en todo final, sobre todo en el final del ciclo en cuanto tal, lo novísimo en la grandiosa filosofía rupturista de Hegel habría sido, a pesar de ella, siempre lo más antiguo cuyo comienzo acabado estaba previamente gobernado y ordenado. Ello impide también al sistema evolutivo seguir estando abierto; está sometido a lo primero tras lo cual aparece, aunque esto primero todavía no se desarrolle ni funde. La *restitutio in integrum* reprime a la *expeditio in novum* con la rienda de la *epistrophé.*

4. Y sin embargo, todo esto está siempre mezclado con lo nuevo, con lo siempre-de-nuevo. En Hegel nada se halla meramente yuxtapuesto, nada tiene un sentido petrificado: aquí un salto, allá un palacio de repeticiones. Es evidente que con frecuencia uno encuentra menos progreso que negativa al futuro. Es también palmario (por así decirlo, en la paz de la palma de la mano de Hegel) que para él el tiempo no es sólo el «devenir intuido», sino también un hilo conductor de la intuición de algo acabado en-sí-y-para-sí. Según esto, el devenir no es más que el desarrollo pedagógico de un teorema que ve en el pizarrón el sujeto discente. Más aún, todos los modos del tiempo —el ahora, incluso el pretérito y mucho más el futuro— están en consecuencia únicamente en la representación subjetiva, en la rememoración y en el temor o la esperanza» (*Enc.*, § 259). Sin embargo, con toda la fuerza sucesivamente reflexionada de lo opuesto (Hegel critica por cierto a Kant, por pretender que tiempo y espacio sean sólo «formas subjetivas» de la intuición), el tiempo es también objetivamente «la forma de la inquietud, de lo negativo en sí mismo, del ser sucesivo, del aparecer y desaparecer, de tal modo que lo temporal es mientras no es, y no es en tanto es» (*Werke*, t. VII², p. 322); pero de tal modo que en último término no sucede nada nuevo bajo el Sol, bajo el mismo quieto sol del espíritu del mundo repetido eternamente en la palabra original y en la *arché*. La dialéctica se rebela, más aún, arma el mayor revuelo en el mundo y, sin embargo, su círculo de circulaciones devuelve todo el incremento de la configuración del mundo al arsenal previamente señalado de aquel antiguo y primordial en-sí que, aunque el más pobre en determinaciones, puede ser, sin embargo, lo más decisivo, pre-decisivo en contenido. Así se compenetran hasta los contrasentidos de lo que se multiplica y de la embrujadora anámnesis de quietud eterna. Se

compenetran para formar una mezcla rebelde a la apología, que, naturalmente, no disuelve ni puede disolver la bífida lengua del espíritu del mundo, aquí seduciendo, allí consolando. «Nada grandioso ha sido realizado sin pasión», se dice inmediatamente después, y allí estaría la absoluta calma chicha de la sustancia rememorada, que es simultáneamente pre-histórica y extra-histórica: «Si uno conoce la sustancia, debe uno entonces ver en profundidad a través de la superficie... En la superficie pleitean las pasiones; esto no es la realidad de la sustancia.» (*Werke*, t. XIV, p. 275.) Es evidente que esta *compenetración* no corresponde al esquema *habitual* de *unidad* de los contrarios en la dialéctica hegeliana. La compenetración mezcla únicamente la contradicción fundamental misma, en cuanto permite presentar como inclusión un hiato manifiesto entre el impulso, la lucha y la eterna paz circular. La compenetración se aleja de la dialéctica, por cuanto ya no puede en absoluto considerar un proceso desde la quietud eterna de lo inquieto; de una quietud que *no es capaz ni necesita de lo nuevo.* Recibe su recompensa (el «resultado») no sólo en el eterno haber-sido, en la esencialidad terminada, sino que sitúa también su movimiento y las figuras de su movimiento en cuanto tales únicamente en lo presente originario sin más. Según lo cual, el proceso se hunde de nuevo desde el fenómeno (la «apariencia perfecta», la «esencia en su existencia») en pura apariencia (lo «inesencial de la esencia»). La mezcla de proceso y anámnesis de quietud eterna reprodujo así, en última instancia (puramente por el haber-sido, por la esencialidad terminada), incluso un platonismo del antifenómeno, del antiproceso mismo; esto, contra la auténtica intención de Hegel.

Aquí es cierto que un adelante que fuera siempre únicamente adelante no sería menos inquietante. El progreso que puede también retroceder no da a conocer sólo el punto actual a donde se ha llegado, sino también los hombros rememorados que precisamente cargan lo que va subiendo más alto. Más aún, una corriente que se precipita siempre exclusivamente al futuro, no tendría en ningún punto fidelidad ni remembranza; siempre es precisa cierta persistencia para que del torrente que sólo espuma ascienda también precisamente la figura relativamente definida. Y en último término, invirtiendo las funciones: aun la anámnesis retrospectiva tenía, en los tiempos en que no quería o debía ser únicamente una estatua original estática, pretemporal y atemporal, una memoria y una persistencia (en el sentido posible) que tras el puro fluir continuamente precipitado de la corriente volvían precisamente a lo que *vitalmente* fluía y configuraba en ésta. Para Hegel esta memoria es también la del «fundamento» que ha comenzado todo, y no deja de mirarlo con ojos que tornan a

escudriñar su profundidad. Con una mirada de aquel «recordar» que podría llamarse en sentido propio trascendental, aunque en Hegel no esté tan orientada hacia el *a priori* kantiano como hacia un querer-recordar-el-fundamento-inicial-y-original. Esto sensibilizó también a Jakob Böhme, precisamente a éste. «Ir hacia adelante retornando al fundamento»; este retorno parece en consecuencia diferente de algo meramente regresivo, cuando es también *presente*, cuando, por tanto, no dispensa en su contundente rememorar de la incesantemente perdurable *actualidad* de ese «fundamento». Es decir, lo mira ininterrumpida e incesantemente; por ello, la *Lógica* de Hegel podría decir entonces en una retractación sin rememoración y en un tono de ninguna manera contemplativo o evasivo: «La continuación de aquello que constituye el principio debe considerarse únicamente como una determinación ulterior, *de tal modo que lo que da comienzo sigue siendo la base de todo lo que sigue y no desaparece de allí.* Así el comienzo de la filosofía, el fundamento presente en todos los desarrollos subsiguientes que se conserva, *lo que permanece enteramente inmanente a sus determinaciones ulteriores.*» (*Werke*, t. III, p. 65.) Esta es una proposición muy poco alejada del agitado suelo actual del proceso, como si quisiera decir incluso: la *arché* misma es lo menos arcaico, está siempre aquí y ahora, inacabada, incógnita X y nudo del mundo precisamente en la inmanencia más inmanente. Pero no obstante, precisamente en este punto se anuncia de nuevo lo totalmente otro, la plenitud encubridora y embrujadora de la antigua anámnesis estatuaria cuya función no ha sido invertida. Muy diferente de la valiosa pobreza de la consideración atenta de lo central: como aquella memoria del origen que, precisamente, se alcanza porque todavía no toca ni acierta con nada sustancial en esta subsistencia. Concisamente, el auténtico comienzo está más cerca del No, que no se queda en sí mismo, que de su contenido que no existe en absoluto, y por cuya carencia precisamente se produce el proceso de la búsqueda, del desarrollo de los acontecimientos, del experimento de las figuras. No obstante, el comienzo de Hegel no sólo es llamado «lo paupérrimo en determinaciones», sino que llena ya su mismo en-sí —llámesele Hades o reino de las sombras— con toda una procesión de categorías de ningún modo indesarrolladas; y puesto que éstas se denominan «ideas de Dios antes de la creación del mundo», no está otra vez lejos la imagen del desfile de los carruajes de los dioses que el *Fedro* de Platón ha desarrollado para su anámnesis como la vida de la esencia divina *ante rem* y *extra mundum*. Así, al menos según el programa, pueden reaparecer las categorías de la *Lógica* hegeliana en la *Filosofía de la religión* y después en la *Historia de la filosofía*. Tan plenamente ya su formalismo remite a *contenidos*, como escasamente la memoria del comienzo implica aquello irresuel-

to del origen que Hegel sigue poniendo *actualiter* en todo momento, disparatadamente, como «fundamento» del fenómeno. Tan pronto como se insinúan las huellas de una Omega en lo todavía no realmente desarrollado y manifestado de este Alfa, retornará también tal relámpago, aunque sólo en el sentido de un creciente cambio de movimiento, hacia lo primero que ha comenzado todo. En el sentido de un retorno al *problema* del *agens*, de lo todavía no completamente realizado, y no a la esencialidad terminada de un espíritu del mundo que se mueve aún cíclicamente en el anfiteatro de sus fenómenos por los siglos de los siglos.

5. Aun de los yerros de un gran maestro se puede aprender. Pues éste tiene cosas más importantes que comunicar que la mayoría de los mediocres cuando tienen razón. Pero si se escucha y entiende exhaustivamente al que yerra, éste debe servir de advertencia, que puede partir de una altura adecuada, tan bien como la luz ejemplar. Toda importancia excesiva concedida a la retrospección es una advertencia: no se puede retomar como lección nada pasado que no se anticipe, inacabado en su día, a algo que todavía está en discusión. Ante todo, es difícilmente posible «una conducta concreta respecto del ahora» tal como la planteaba el Hegel vivamente interesado por su época, mediante el búho de Minerva, que suponía meramente contemplativo. La quietud de la contemplación fue por cierto muy bien acogida por el deseo de tranquilidad que en su época tuvo la Restauración; así cumplió una misión que precisamente entonces era muy actual: la del régimen de Metternich. Pero fuera de esto, el frente del proceso del mundo, que exactamente se llama presente, vanguardia del proceso, no tuvo ya lugar en el sistema con *history in action*. La consideración de una anámnesis excesiva afirma aleccionadoramente que precisamente este ahora es una elevación que, en comparación con la rotundidad de todo el globo de la contemplación, no puede ser mayor que un grano de arena. Y como ante el ahora, la nada-más-que-anámnesis se comporta de un modo inconcreto ante el *futuro*; y no en último término también respecto de las veladas anticipaciones de los mismos conceptos axiológicos de Hegel. Perfección, luego totalidad y esencia en cuanto tales, más aún, hasta la realidad como «unidad de la esencia y la existencia o de lo interior y lo exterior»: todos estos conceptos elevadísimos de plenitud no encuentran amparo *par se ipsum* bajo la teodicea tan apriorística como panteísta de una esfera del mundo acabada. Así, escapan más que todo lo demás a la anámnesis de un ser-dado o, más profundamente, de un pre-ser-dado categorial; mundo y pre-mundo no aportan nada de perfección, nada que pueda rememorarse todavía. Antes bien, queda aquí el residuo de una última «inadecuación a la idea», a la

«verdad» misma, un residuo que Hegel sólo elimina mediante constantes construcciones de los «fenómenos» orientadas hacia su «concepto» e «idea». Así aparece la frase: «Es idea el concepto actual en su realidad y puesto en unidad con ésta.» Más aún, tal concepto es en el mundo, «la congruencia del concepto y la realidad» (*Werke*, t. V, p. 238). Sin embargo, las «ideas» más cargadas desde el punto de vista axiológico almacenan en menor grado *mnemosyne* de sí mismas y encarnación «puesta en unidad». En el mejor de los casos, están en boga empíricamente; en el mejor de los casos, se fundan en el no-ser-todavía de una posibilidad real y objetiva; brevemente, se encuentran en una *memoria, en una conmemoración de lo futuro.* Así, la perfección, la totalidad misma, no sólo en su sentido de conjunto de piezas yuxtapuestas, es un *utopicum*, como la «esencia en cuanto tal». Pero tal es en último término el hechizo de la anámnesis *en cuanto tal*, que desde Tales hasta Hegel, la *esencia* sólo ha sido pensada como *esencialidad terminada,* frecuentemente según el criterio contemplativo de que no sólo la cognoscibilidad, sino también la dignidad de un objeto aumenta gracias a la pátina histórica. Lejano en el tiempo y alejado del aquí y ahora, el objeto se hace más fácilmente contemplable. De aquí deriva, pues, la miopia auténticamente anamnésica del saber predominante acerca de la esencialidad terminada respecto del presente; de aquí, la dificultad de un comportamiento concreto ante el mismo. Según lo cual, además, sólo el pasado en reposo, y no el futuro como modo temporal del no-ser-todavía, debe limitar con la eternidad. La luz dialéctica del proceso cuyo carácter y razón es, para Hegel, precisamente «el saltar la barrera», se halla cubierta por el celemín de la anámnesis, de tal modo que el futuro debe quedarse realmente en mera «representación subjetiva» y no contener nada digno de mención que no haya dejado atrás acabados, en la *Fenomenología*, su «galería de cuadros» y, en la *Lógica*, el *logos ante mundum*. Del mismo modo, el «saber absoluto», el «espíritu que sabe que es espíritu», ya no tiene al final más que decir que el saber eternamente repetible de aquello que eternamente se resuelve en el espíritu del mundo en tanto ha sido resuelto. Y siempre gracias a aquella anámnesis que según su perfectamente rememorada arqueología de la verdad, ya antes de su entrada en el mundo, cambia el proceso del mundo mismo en una estática de la totalidad. Y precisamente esto constituye la contradicción fundamental en el sistema de Hegel que no está abierto, que ha estado cerrado desde siempre y que no existiría si realmente el proceso del mundo se hubiera ganado ya. *Quod autem non est demostrandum.*

Y por cierto, hay algo muy importante que decir aquí para que la quietud del proceso no sea confundida con ninguna otra. Antes se

dijo que sin cierta persistencia relativamente retrospectiva, ninguna figura surgiría del fluir. Y con este estar-en-camino sucede lo mismo que con la posibilidad del desembocar en cuanto tal: el encerrarse de Hegel en la esencialidad terminada es distinto de su *buena* aversión al constante estar-en-proceso por mor del estar-en-proceso, a la «mala infinitud» (temporal en vez de espacial) para lo cual constituye crimen de alta traición contra el *plus ultra* el llegar a lo verdaderamente *plenificante*. Una fórmula acerca de la perfección como la hegeliana de-la sustancia es asimismo el sujeto— sólo resulta castrante y estática, cuando su contenido se presenta como ente-existente, devenido-logrado y terminado y no como utópico. Pero tales determinaciones finales no hacen de ninguna manera «cesar la historia» ni «detener el proceso» cuando necesitan precisamente del proceso, más aún, lo activan en cuanto dirigido y finalmente lo dirigen para que los objetivos ya no sigan siendo utópicos. Tal especie de tónica de la finalidad no es, por tanto, como la anámnesis que todo lo hace estático *ab initio*, un celemín colocado sobre la luz del proceso, sino que pertenece a la luz misma del proceso, como lo *ultimum* que en éste prebrilla y da cohesión. El concepto de llegada implica, ciertamente, un final para la intuición subjetiva y para la tendencia objetiva; pero lo implica como su cumplimiento y no como su abdicación. El proceso es la vida de todo estar-en-camino; la dialéctica, dice Hegel, «el alma inmanente del contenido mismo» (*Werke*, t. III, p. 7). Sin embargo, esta inquietud no vibra aquí por causa de sí misma, como si fuera *l'art pour l'art* de un tender, deber y postular eternamente aproximativos. Precisamente el *contenido* que ha de resultar del proceso fundamenta más bien que no sea atribuido al proceso ninguna mala infinitud de su inquietud, *una vez destruido el hechizo de la anámnesis*. Más aún, por cuanto precisamente el no-ser-todavía de lo perfecto constituye la insuficiencia y la inquietud en el ser, de tal modo que hace que toda Arcadia actual —en el mejor de los casos, únicamente parcial— siga tendiendo a utopías; un *ontos on* de la perfección —totalmente pendiente— debe implicar precisamente su verdadera reducción al proceso, precisamente aquella que se introduce en el núcleo del proceso y da así la quietud. No como su abdicación, como en todas las reducciones a lo pasado, sino como su desembocadura; no como final de la utopía, sino —siempre con un ideal-límite que prebrilla— como ser en cuanto utopía. Es mínima la preocupación de que esta esencia final, aunque sólo interpretada en las utopías de la escatología, elimine el proceso: de ningún modo es tan impetuoso ni tan inminente lo pensado bajo ser como utopía. Por el contrario, es mayor la preocupación de que, cuando todo ser como utopía deba ser trasladado continuamente al plano histórico, y éste transcurra en la infinita perspectiva del proceso, no quede vacío todo

presente, sin el consuelo siquiera de un catastrófico final de los tiempos, de un fin que, en todo caso, pudiera experimentarse con anticipación. Esta es la preocupación de la mala infinitud del proceso, y una vez eliminada la religión-anámnesis, la religación con lo acordado *ante rem* es significativamente más seria que cualquier angustia de la superactividad porque se detenga el proceso. Incluso una meta alcanzable, aunque tan lejana que para el respectivo individuo viviente sea prácticamente infinitamente lejana, forzaría exclusivamente a vivir esperando y sin rememoración. Pero como es imposible vivir en una pura esperanza, absolutamente perenne y finalmente absurda, se presenta la salvación —y no sólo la lógica que configura el proceso— en las figuras relativamente persistentes que muestra el curso del proceso en su camino; éste «encarna» al mismo tiempo pruebas por ejemplos de una Omega del sentido alcanzable. No hay aquí nada semejante a una interrupción o despedida del proceso que precisamente conduce hasta este punto; por el contrario, justamente las figuras en cuanto tales son únicamente figuras tendenciales del estar-en-camino y, en el mejor de los casos, fragmentos de solución. Pero todo esto sin la intervención de una anámnesis de índole arcaica o histórico-estacionaria; pues tampoco las figuras de la obra del proceso limitan según su esencia con el retorno, sino con el todavía-no, con lo que todavía jamás ha sido así de la utopía. Tampoco las *concordancias* de estas figuras entre sí pertenecen, pues, por sus pruebas, variables e idénticas, por ejemplo pendiente, a un mero palacio de las repeticiones transitable, sino al todavía experimental intercambio de saludos de los meros prenuncios, aunque siempre prenuncios de una posible *llegada*. Pero siempre: la quietud del posible éxito es tan poco el haber-sido de la anámnesis, que hasta el *utopicum* secreto de Hegel —la sustancia es asimismo sujeto— ya no se encuentra ni en la crónica de su mundo pasado, ni en la crónica original del mismo. Una conmemoración de este tipo se hacía notar únicamente por no necesitar de ninguna rememoración para no olvidar su verdad y realidad todavía por venir.

XXIV. COORDINACION DE LA IDENTIDAD MEDIADA CON LA PROFUNDIDAD

1. EL YO trasciende por sobre aquello con que se encuentra como resultado de un proceso de devenir. Es éste el lugar indicado para despedirse una vez más de Hegel. Del maestro inmenso, sin el que no hay filosofía posible. [1] **Mientras que, con otros pensadores de la Ilustración, mecánicamente más fáciles de comprender, no es posible filosofar.** Pero el reino de Hegel, con todo lo grande que es, no cubre por completo varios más pequeños. Tanto menos cuanto que estos otros reinos más pequeños no tienen, ni mucho menos, la ambición de extender especialmente sus dominios; antes al contrario. El yo tiene muchas más preguntas, y sobre todo preguntas más profundas que hacer de las que la amplitud le puede contestar.

2. Queda, pues, siempre un resto que, por muy grande que sea la a
amplitud, da aún que pensar. No es, ciertamente, lo interior, lo cual no es, en realidad, más que un eco de lo exterior. Hegel se burla, y con razón, de ello. El supuesto individuo que sólo cree hallarse en relación consigo mismo no es más rico, sino, antes bien, menos esencial que lo general (poseído, además, de una especie de claustrofobia ante sí mismo), formado solamente por relaciones interhumanas. [2] **El puro introvertido no es hueco más que allí donde el puro extravertido es plano, y el hombre sin subjetividad, que es capaz y que conoce el mundo, no es de ninguna manera su propio administrador. De igual modo, a lo que es puramente interior Hegel no ha reconocido más profundidad que la de la tumba; con el más sólido sentido del humor ha declarado que este interior es exactamente tan abstracto como el aislamiento del extravertido, con la única diferencia de que, para colmo, se repliega sobre sí mismo. Refiriéndose sólo a su propio sentimiento y a nada más, rechazando la comunicación con los otros, el hombre puramente interior es de hecho —según la formulación paradójica y sorprendente de Hegel— exactamente inhumano, nada más, y en modo alguno al tesoro de la existencia humana. A buen seguro no es en absoluto en este tipo de interioridad donde se encuentra el resto que, incluso cuando aumenta la amplitud, da todavía que pensar. No obstante, como ya se ha subrayado muchas veces, ese resto no está de antemano en la rememoración interiorizante efectuada *post festum*, en esa extraña amalgama de memoria y**

de interioridad que presenta Hegel al final de la *Fenomenología* y que se disuelve, sin objeto, en el saber del saber. Digamos que hay ahí más bien una revancha del resto que una conciencia metódica y concreta de ese resto. Porque, rechazando, aunque sea de manera muy consecuente, todo sujeto sin objeto, y refiriendo, por una dialéctica conexa, todo interior a un exterior e inversamente todo exterior a un interior, Hegel, con su gusto por lo arqueológico, desde que el valor subjetivo ha hecho valer sus exigencias, no ha querido dejarle lugar libre. Finalmente, la hora de la venganza ha sonado; la restricción impuesta a la exigencia y a toda la región del deber-ser toma ahora la revancha en la exageración final de un retorno absoluto al sí-mismo. Por lo que nuevamente ese retorno del espíritu al sí-mismo recae en Hegel, más que nunca, sobre lo advenido, es decir, sobre la rememoración interiorizante, sobre el simple recuerdo de lo que ha sido. Volver al sujeto después de haber aprehendido tanto estudiando el curso del mundo sería ciertamente muy bueno, y, como se ha visto ya antes (pág. 99) al comentar la parte final de la *Fenomenología,* Hegel ha llamado a esta vuelta, de manera excelente y por una razón igualmente profunda, vuelta a la profundidad. Pero es muy característico que, por haber antes pasado por alto la exigencia, la rememoración rememorada carezca ahora de toda actividad, y que con la región del deber-ser falta todo objeto nuevo, todo objeto finalmente adecuado a esta rememoración. Se ha insistido con frecuencia aquí mismo en que en el lugar del objeto no alienado no se ha visto surgir ningún objeto, sino aquél, rememorado, del espíritu contemplado-contemplante. Lo que aparece es una «presencia desaparecida», y simplemente «esta presencia suspendida —la antigua [!] pero ahora renacida del saber— es la nueva presencia, un mundo nuevo y una nueva forma del espíritu» (*Werke*, t. II, p. 611). Pero precisamente no hay aquí ninguna actividad, ningún postulado, ninguna efectiva novedad; por haber antes abandonado demasiado la subjetividad postuladora, se encuentra uno luego constreñido a abandonar demasiado la nueva objetividad, la objetividad que nos puede ser adecuada. El mundo ha perdido su recompensa, la recompensa ha perdido su mundo, es decir, el mundo que, para el hombre y por el hombre, toma de antemano amplitud, el mundo al que sólo la postulación de esta ampliación confiere una profundidad reveladora.

He aquí, pues, que este tema de la exigencia nos devuelve a Kant. A un Kant que, ni bajo su aspecto positivo ni bajo su aspecto negativo, no corresponde de hecho a la imagen que de él ha venido a ser habitual. El Kant auténtico no es neokantiano; a su manera, es partidario de la Revolución francesa en sus inicios. Ciertamente, él

defiende también la ideología del sujeto prusiano, el de las escapatorias agnósticas; pero, cuando se trata de dar su aprobación al *citoyen*, Kant defiende ante todo la filosofía de las Luces. Si sabemos que fue empeño de Goethe y Hegel el no romper sus conexiones con la Ilustración, es entre los filósofos de las Luces entre quienes Kant ha tenido siempre su lugar y su sitio. Y lo que conserva, por encima de todo, de esa filosofía es lo que ella tiene de socrática, su preocupación particular por el hombre, su interrogación sobre los fundamentos de la libertad humana, de la posibilidad para el hombre de ser-en-libertad. Notemos aquí sin tardar —a fin de excluir, además de la compañía de los neokantianos, la de los modernos indeseables, como los existencialistas— que el único «fundamento» posible de la libertad humana surge de las relaciones sociales tal y como se presentan en cada situación. Y ni el formalismo de Kant ni el agnosticismo ligado a su nombre merecen hoy día la menor evocación. El formalismo, que no sabe nunca lo que quiere, que sólo sabe que es, en cuanto a la forma, una voluntad buena, queda completamente a un lado. Y lo mismo la infinita aproximación a un algo inasequible que de ello se deriva y que es, por consiguiente, un ideal abstracto que a nada obliga; este vacío riguroso es el *pendant* negativo de la sublime plenitud celestial de la mitología óntico-positiva, y tan inútil como él. No es que el sistema «abierto» se pague demasiado caro a esta costa, sino que por este camino, por medio de este método, formalista y aproximativo, jamás se llegaría a semejante resultado.

Este Kant está, por consiguiente, fuera de discusión; y también, por tanto —en una relación de marcada afinidad—, el Kant del eterno agnosticismo con respecto a la llamada cosa en sí. En este punto, Hegel se pronuncia tanto en contra de la carencia de contenido como en contra de la tendencia a convertir en algo absoluto la distancia cognoscitiva y también la práctica. Neokantianos como Rickert, que, abusando del término, esbozan, a pesar de todo, este carácter de lo abierto, incluso como sistema abierto, con valores a pesar de todo formales, no dan oídas a ese pronunciamiento.

Pero una cosa es el neokantismo y otra cosa es Kant, y el verdadero Kant no se cifra en el formalismo ni, menos aún, en el agnosticismo. Ya con motivo de la crítica de Kant por Hegel (*supra*, pp. 345 ss.), veíamos cómo este filósofo, por lo demás tan universal, cierra los ojos a las profundidades de la filosofía kantiana. Pero no lo hace, como hoy puede afirmarse ya, simplemente por la razón de las repercusiones libertinas de la autonomía de la voluntad y a causa del oscurantista agnosticismo sentimental. Ni tampoco, y sin más, en razón del infinito malo en que Kant encierra los problemas finales de la razón práctica. No; nuestro filósofo se aparta de Kant, además,

porque el sabio Hegel sabe comprender las noticias desagradables para él más rápidamente y mejor que, en su tiempo, el sabio Edipo. Y para Hegel era harto desagradable aquella peculiar inespacialidad que Kant atribuye a la primacía de la razón práctica.

3. Lo que para Kant es lo mejor no desciende jamás al mundo existente. Lo mejor es aquello en que la voluntad humana no es movida ya por nada ajeno a ella. Cuando lo ajeno o lo que permanece como algo exterior pertenece a la amplitud, es decir, a lo siempre relativo, al mundo que refiere una cosa a otra, surge, precisamente en este punto, en forma kantiana, la peculiar categoría de la *profundidad.*

Lo profundo es lo contrario de lo superficial; es, por tanto, la determinación medular y central del lugar que corresponde sencillamente a lo esencial. Como tal, lleva necesariamente consigo, a diferencia de la certeza sensible de lo superficial, un algo no tan visible, no tan deslindable, no tan definible por su contenido; desde el punto de vista subjetivo, como también, en su caso, desde el objetivo, se contiene en lo profundo un fragmento considerable de algo no fenoménico. Como categoría filosófica, lo profundo se distingue, por tanto, de su forma más popular, que se da todavía dentro de la superficie: de la tercera dimensión del espacio intuitivo. Pues la profundidad de este espacio condiciona precisamente, cuando no se pierde en las grandes lejanías, lo tangible. Encierra, primariamente, cosas que son cuerpos, y sólo en una perspectiva amplia, ya con una clara inversión, los cuerpos implicados en lo que no aparece ni puede aparecer. Este algo que no se agota en lo que aparece es el espacio intuitivo considerado solamente como lejano fondo, algo así como el abismo dispuesto horizontalmente, dispuesto en el horizonte de lo visible.

Sólo en este sentido traslaticio, que desplaza el concepto al plano de lo insondable, se asemeja la profundidad del espacio intuitivo a la profundidad filosófica. Más aún, ésta no presenta de suyo, con arreglo a su propio origen, como se revela sobre todo en el acosmismo de Kant, nada de horizontal; es más bien algo vertical, tanto hacia abajo, hacia el abismo, como hacia lo alto.

Mientras la profundidad no resulte mediada con la anchura del mundo, se mueve exclusivamente en esta vertical y se afirma en ella, ya sea para hundirse en el abismo de sí misma, ya para elevarse (que, aquí, es también hundirse) al azul del cielo y abismarse asimismo en él. A lo primero se refiere Kant cuando habla de la ley moral dentro de mí, a lo segundo cuando habla del cielo estrellado sobre mi cabeza; de tal modo que ambas cosas se hallan vinculadas a la conciencia de nuestra existencia. Y tanto el cenit como el centro se encuentran en

ambos abismos: el cielo estrellado, conduciéndonos fuera de nuestra propia nada; la ley moral, adentrándonos en nuestra propia importancia.

Sin embargo, la profundidad filosófica toma de la del espacio intuitivo una horizontal, la de la perspectiva; claro está que de tal modo, que la profundidad no se conjuga con la horizontal del espacio, sino con la del tiempo. El tiempo parece fluir exactamente hacia aquel final en que se pierde la anchura horizontal; lleva sus aguas, históricamente, al abismo de lo que no se agota en lo fenoménico. Así sucede también en Kant, a pesar de la exclusión del tiempo de la cosa en sí y a pesar del formal acosmismo de su mística moral. Pues, por muy formal que se mantenga también, en él, la profundidad de la autonomía del yo, aparecen trabadas aquí, sin embargo, las líneas de un progreso hacia ella, aunque sea un progreso indefinido, que destruye el abismo insondable del contenido con el infinito malo del camino. El salto radical entre el camino y lo absoluto, entre la historia y el contenido radical profundo, no aparece cubierto en Kant, como en Hegel, en una mediación de universo y tiempo sin la menor laguna, pero se impide que se produzca gracias al infinito malo del camino, gracias al movimiento eternamente aproximativo hacia lo absoluto. El proceso universal se ve, así, de nuevo excluido de la profundidad, y se ve excluido, precisamente, por la existencia de demasiado proceso cósmico, por la infinita exageración del tiempo. Hegel supera el infinito malo al hacer que la «revelación de la profundidad» resulte mediada absolutamente en el proceso cósmico y en su expansión histórica y solamente en ella; pero, con ello, pierde precisamente de vista el salto que es siempre propio de la profundidad filosófica, sobre todo de la absoluta, en relación con la anchura históricamente mediada. En la mitología religiosa, este salto se concebía como un rayo vertical y, por tanto, en relación con el proceso mediador («economía de la salvación») como un «milagro».

También en la «plenitud de los tiempos» (Marcos, I, 15) se presentaba la revelación de la profundidad, cuando ésta era absoluta, emergiendo en última instancia del abismo de sí misma y no de la consecuencia sin saltos de una horizontal temporal. Kant no da al tiempo mundano ni siquiera la posibilidad de que llegue a plenitud; concebido como aproximación infinita, es, por el contrario, por principio, incompatible con todo lo que sea colmo. Además, con su formalismo de la constante no manifestabilidad del verdadero contenido del yo, paga un tributo demasiado grande, más aún, un tributo que no se le exige y que se cobra, cabalmente, a la misma profundidad. No en vano la profundidad es insondabilidad solamente con respecto a lo devenido y a su superficie, es decir, desde un punto

de vista que es, en última instancia, exterior a ella. Por sí misma, si nos fijamos en lo esencial de su misma esencia, la profundidad implica más bien una insondabilidad no superada, a saber: la llegada del *existere* a su contenido manifestado o a su *identidad* alcanzada.

Sin embargo, Kant, al no sacrificar la «intención» hacia esta identidad a ninguno de los contenidos de voluntad y de valor hasta entonces aparecidos, mantiene vivo, evidentemente, un carácter esencial de la profundidad, que es el de lo genuino y absoluto: el de lo abierto. **El ha dejado despejada la apertura al sentido utópico, al sentido en que ella alcanza contenidos fenoménicos profundos todavía no descubiertos.** Y con una puntería tan neta de la «intención» (el de la comunidad de los seres morales libres) que precisamente este rasgo de lo abierto no podía encontrar su caricatura, a saber: la manía de interpretación a lo ancho mismo, la manía de lo profundo en todas direcciones (como más tarde en la escuela romántica y con tanta frecuencia después). Aquí no cabe duda que Hegel aprendió algo de Kant: aprendió de él el carácter unívoco de la profundidad, que, pese a toda la plenitud de significados de las cosas, no se deja desviar del camino de sí misma. Kant se mantiene en una dirección intransigente e inabordable ante lo absoluto, en aquella actitud unilateral que agudiza la mirada para poder atalayar el fin y la hace afín a la verdadera profundidad.

A costa, como hemos visto, de que lo absoluto no aparezca mediado para nada con el universo. La desaparición de todas las condiciones empíricas hace que surja en Kant un sublime vacío, aunque hay que reconocer que este vacío no desvía el problema de su rumbo. Kant mantiene en pie un hueco y falso dualismo entre lo empírico y el postulado, pero sin que selle tampoco ninguna transacción entre ambos. Ningún conocimiento penetra en los objetos de la razón práctica, pero no aparecen tampoco ceñidos por las categorías de un cosmos devenido. Es cierto que el cosmos devenido sólo es, en Kant, esencialmente, el cosmos mecánico de la ciencia newtoniana de la naturaleza, y esto hace que sea especialmente cómodo para su dualismo el no conjugarse con este tipo de necesidad puramente mecánica. Pero, como consecuencia de esta limitación del *fatum* a lo puramente mecánico, se echa también de menos aquel *amor fati* que permite —como la izquierda hegeliana echaba en cara a su maestro— clavar el cuerpo vivo de la humanidad en la cruz de la historia.

A esto hay que añadir que las llamadas ideas de la razón práctica (Dios, la libertad, la inmortalidad, etc.) compensan también su vuelo fantasmal no mediado en torno a lo empírico y por encima de ello. Pues si la más importante de estas ideas, la de libertad, carece

empíricamente de patria o es una simple «apariencia trascendental», a las otras ideas, sobre todo a la de Dios, las sustrae también la realidad trascendente, supracósmica, que les había dado la hipóstasis del mito. La razón práctica de Kant no recibe su ley de la voluntad de Dios ni la ejecuta en el modo de seguir sus «intenciones», sino que bebe, de un modo humano inmanente, en su propia profundidad.

Es cierto que tampoco Hegel reconoce una realidad supracósmica, pero la historia es, para él, esencialmente, «la obra de Dios mismo», y lo absoluto hegeliano es también absolutamente perfecto como realidad. Una clave de bóveda absolutamente óntica aparece colocada aquí sobre los fines, que son los únicos con arreglo a los cuales, como dice Kant, «puede la razón trazar a la voluntad la suprema meta de todos sus empeños». El fin no alcanzado es, en Kant, postulado; en Hegel, quien aquí se revela como un pensador mucho más mitológico, es decir, más sistemáticamente cerrado, el «no haber alcanzado» es una ilusión:

> «En lo finito jamás podemos vivir ni ver que el fin se alcance verdaderamente. La plena realización del fin infinito consiste, pues, simplemente, en superar la ilusión de que aún no ha sido plenamente realizado. Lo bueno, lo absolutamente bueno, se realiza eternamente en el mundo, y el resultado de ello es que se realice ya por sí mismo y no necesite esperar por nosotros.» (*Enciclopedia*, § 213, adición; *Werke*, t. VI, p. 384.)

Kant jamás habría podido escribir lo anterior acerca de sus ideas de lo incondicionado; las categorías que traban los fenómenos en experiencia no encuentran en las ideas ninguna manifestación que permita indicar algo más que la posibilidad de pensar que estas ideas tienen un «objeto real». Pero no tienen una «realidad objetiva», no son «condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley» (***Werke*, Hartenstein, t. V, p. 4**). Kant llama a este objeto un objeto suprasensible; es, por tanto, un objeto cuyas categorías y, sobre todo, cuyas ideas no pueden llenarse con intuiciones sensibles, de tal modo que fuese posible la experiencia. Podemos estar seguros de este algo suprasensible, pero jamás adquirirá para nosotros una «realidad objetiva»; por eso precisamente no se opera nunca en él una hipóstasis mitológico-óntica.

Kant se burla de los pensadores «que tan celosamente vuelven sus cristales metafísicos hacia aquellas lejanas regiones del universo»; y en estas palabras hay algo más que la burla de un filósofo de la Ilustración: hay la repulsa a la tendencia a colocar el supremo bien en los objetos exteriores, que por lo mismo se consideran como tanto

más perfectos. Pero en Kant la cosa en sí se revela en forma próxima, intensiva y no extensiva, a través de la ley moral racional. Y hasta se repara en el conocimiento final de ese algo suprasensible después de la moralidad y a base de ella: «Luego que las leyes morales han desvelado lo suprasensible en el hombre, la libertad, cuya posibilidad ninguna razón puede conocer, corresponde a la razón la *justa pretensión* al conocimiento de lo suprasensible.» **(*Werke*, Hartenstein, t. VIII, p. 572.)**

Esta referencia de última instancia de la libertad al conocimiento final, del conocimiento de Dios al conocimiento de sí mismo, la comparten, *mutatis mutandis*, Kant y Hegel, pero de tal modo que en Hegel esta pretensión se halla ya cumplida (religión «absoluta», filosofía «absoluta»). Hegel ha construido su edificio y puede, por tanto, asomarse a la azotea; tiene consigo, se se compara con Kant, todo lo importante: la mediación, la dialéctica, el proceso, el contenido pleno, los escalones de la concreción teleológica; pero el deber ser no aparece ya aquí. Hegel es el más grande filósofo de los modernos tiempos burgueses; el pensador que recoge su herencia y la remata, apunta, a través de Feuerbach, hacia Marx; su dialéctica, puesta en pie, sigue viviendo en el marxismo. Kant, por su parte, sólo apunta hacia el neokantismo y hacia unos cuantos perezosos revisionistas o «enmendadores» de la teoría de Marx.

[3] Sin embargo, Kant no cierra el universo; sólo en su mecánica topa con el círculo, pero no en los esquemas temporales de sus categorías mecánicas —presentados de manera tan profunda—, y menos todavía en los fines que se asigna a sí misma la voluntad humana. El mundo no es aquí ningún *instrumentarium* de esos fines, ni es tampoco —por razón del deber ser extendido hacia el infinito— el lugar, de algún modo afín, de su realización. Y, no obstante, esta desmundanidad indudablemente errónea y que conduce necesariamente a abstracciones, permite que aparezca en él una apertura. Aparece una rememoración postuladora de lo genuino y de lo absoluto, una rememoración que no podría ser más que una anticipación. Y esto, en Kant, se halla decantado en forma de sistema, que sólo es cerrado en cuanto totalidad de la experiencia teórico-mecánica. Lo que se añade es solamente la esperanza de un porvenir no llegado todavía, indefinidamente abierto y que, por principio, no pertenece a ningún círculo de la realidad presente. Lo que viene después, el «maestro en el ideal», como Kant lo llama, no ve lo nuestro ni en la forma cerrada de lo empírico ni en cualquier trascendencia que pueda establecerse como realidad objetiva, sino que lo ve en un tercer término que es necesario empezar por formar: en una «futura comunidad humana regida por leyes morales» concebida como «el pueblo de Dios bajo leyes éticas».

Es el ser para sí de Hegel, sólo que, en lugar de la perspectiva ético-cósmica y del saber absoluto, tenemos la de la subjetividad volitiva y la de un algo no resuelto. Es cierto que en Kant queda siempre, simplemente, la coordinación de una identidad *no mediada* (formal) del verdadero yo con la profundidad. De aquí que Kant no sepa hacer nada real con este algo abierto; la historia apenas si se presenta en él, jamás vemos brotar un algo intrínsecamente nuevo, y la ausencia de cosmos y supercosmos excluye las metas absolutas.

La libertad, la más central idea de lo incondicionado, que, como Kant dice, «sólo debe pensarse como independencia de todo lo empírico y, por tanto, de la naturaleza en general», esta libertad puramente trascendental, es algo irremediablemente dependiente de lo empírico y precisamente de lo empírico malo, por querer mantenerse independiente de todo lo empírico por el mero hecho de serlo. Y así, sólo queda en pie el ideal eternamente inteligible de la «Iglesia invisible». Hegel pone fin a su obra con este ideal que, al obligar a demasiado, no obliga en realidad a nada. En cambio, la profundidad mediada o la fenomenología del espíritu humano sigue hacia adelante. **El contenido límite de lo absoluto hace estallar la historia, pero no la hace saltar más que presuponiéndola: como pasado y, a la vez, como futuro, a fin de no quedarse en un ideal pretendidamente realizado ni menos aún en un ideal formal e indefinido. Pero el aviso que se deriva del postulado empírico aún no realizado sigue siendo esa acerba esperanza del futuro, aunque la plenitud del mundo hegeliano —plenitud histórica del mundo— ya ponía de manifiesto el único lugar en que los postulados podían tener su relación activa y concreta, un lugar que de ninguna manera podía ser abstracto, dualista, absoluto e inalcanzable.**

[4] 4. Iniciado el camino, ho nay más remedio que llevar a término el viaje. Pero el viaje no puede acabarse más que mediatizado, según y gracias a condiciones socio-mundanas. Que Kant no les haya prestado atención, y que, por lo tanto, no haya podido terminar su viaje, ni siquiera iniciarlo, no es eso lo que constituye su grandeza. Lo que constituye su grandeza es el haber percibido tan rigurosamente que lo empírico que adviene no tiene fin. En todo caso, es por haber sabido que con lo absoluto nunca se termina por lo que recordamos siempre su memoria, y no para oponerlo a Hegel, menos aún para sustituirlo por él, sino, sobre todo, por referencia a la cosa misma que Hegel puede definir y de la que subraya el aspecto procesual: la coordinación entre la *identidad mediada de sí* y, por otra parte, la *profundidad de lo genuino, de lo absoluto*. La profundidad es nuestro propio sí al término de su proceso, junto al espacio que se ha abierto en el mundo, con sus objetos libres de toda alienación. Existe ahí

también, sin duda alguna, tanto un concepto límite como un postulado muy precisamente escatológico; pero está igualmente, en tanto que utopía concreta, la cosa misma que se ventila en el proceso del mundo.

Aún no ha recaído el fallo, y la cosa misma no destaca todavía. De otro modo, no habría en el mundo esta mala pluralidad inherente a la confusión de una nada. De otro modo no habría esa *huida* del tiempo, esa exterioridad y ese *aterimiento* del espacio que, una y otro, pertenecen a la muerte. De otro modo no habría incluso proceso y no se avanzaría; de otro modo, no veríamos esta obra universal con todas las determinaciones del peligro en fundición dialéctica nunca acabada. De otro modo sería también imposible para el intento de una comprensión universal, es decir, colocada bajo el signo de la totalidad, la orientación anticipadora hacia una meta, por muy problemática que ella sea, con arreglo a la cual las pluralidades aparecen también dispuestas. Pese a los destiempos, pese a la pluralidad de moradas que hay en el edificio del universo, todas ellas son, si se las enfoca *con una orientación de la totalidad que no se quede demasiado corta, que no se apegue demasiado a lo concretamente devenido*, nada disparejas con esta unidad, ni se dispersan en una pluralidad sin sentido.

Las pluralidades se revelan más bien como ordenadas negativa o positivamente en el proceso hacia lo genuino que despunta. Se ordenan según su relación más lejana o remota, más indiferente o más violenta, más entorpecedora o productiva, con la profundidad: aquello de *verum est index sui et falsi* vale también para el sistema utópicamente abierto. La *alteritas* de lo que viene por el camino no es un desván de trastos viejos, sino una muchedumbre experimental de ejemplos: *todos y cada uno de los detalles* suministran, de este modo, un ejemplo, que surge en proceso, de la identidad mediada que hay que conjurar esforzadamente. Empezando por fugaces indicaciones hasta remontarse a las alegorías y símbolos objetivamente estructurados del ser en sí y para sí (predicado central) que va despuntando y fermentando.

Sólo depende de la individualidad forzosamente limitada de un filósofo y de la brevedad de la duración de vida de esta individualidad el hecho de que unas veces se destaquen éstos y otras veces aquellos detalles, como ejemplos y cifras en el proceso hacia la identidad. En efecto, para una teoría que se muestra conforme a la tendencia material lo mismo que al carácter abierto de esta tendencia, no existe una inasequible «especificación de la naturaleza». En el sentido en que existía en la *Crítica del juicio* kantiana y seguía existiendo, incluso, para la génesis, mucho más concreta, del contenido, propia del pensamiento hegeliano.

El límite provisional de la predicabilidad, como fija y definitiva, hay que buscarlo en otro sitio: en la *latencia persistente,* en la estructura misma del contenido final a que apunta la tendencia, oculta todavía para sí misma, *realiter.* Viene a ser el impulso de la tendencia misma, es decir, lo mismo que aquello por lo que existen la tendencia y el proceso; y es precisamente esto, como la extraordinaria proximidad del contenido final, que todavía no se ha destacado, lo que lo hace tan oscuro. Es la inmanencia más inmanente la que lo hace difícil, y no las especificaciones, que son para él, después de todo, ejemplos de esclarecimiento, y mucho menos ninguna trascendencia.

Lo que pudiera ser el contenido final, la meta (el ser para sí, la identidad absolutamente mediada), esto queda, evidentemente, todavía, más allá del límite de la predicabilidad, por la sencilla razón de que aún no existe. Como no sea en la tendencia hacia ello y en el «grado de realidad» perfectamente indefinible del aún no de la latencia. **Grado de realidad sin duda alguna difícilmente definible y localizable, pero que existe efectivamente. Es él quien permite la distinción entre utopía abstracta y utopia concreta; y el que, en ésta última, permite distinguir de nuevo dos actualizaciones de lo que es realmente posible: la que ya se perfila claramente y la que, manteniéndose en la lejanía, pertenece al término final.** Este aún no sólo adquiere predicabilidad, por el momento, mediante negaciones de lo que con seguridad no es en lo ya devenido al sujeto: no es enajenación, no es exteriorización, no es «cosificación», en una palabra, no es no-identidad del hombre consigo mismo. Intención, tendencia, ejemplos y cifras del ser para sí existen en abundancia, pero la cosa misma no se llama, visiblemente, ni sustancia ni idea, ni tampoco materia en el sentido que conocemos, ni tampoco lo *humanum* al modo tradicional o convencional. Sin hablar para nada de los nombres mitológicos de carácter óntico ni de otras semejantes miradas al cielo de los fervorosos.

Sin embargo, la indicación, decididamente posible, de la no enajenación, basta, en absoluto, para el trabajo del proceso. Basta para penetrar la apariencia ónticamente dada y es saber bastante para no alterar al sujeto, con una obra de artificio, el apetito fundamental ni la perspectiva. La presencia utópica del todo en el *intendere* radical y en la enajenación repudiada mantiene abierto para la historia su campo conceptual y de trabajo, hasta llegar a un resultado real. Más aún, lo aparentemente acabado y modelo de todo lo cerrado (las leyes férreas, eternas), lo da a conocer como algo no resuelto, y hasta como lo menos resoluble, como naturaleza o cosmos.

Es éste el verdadero carácter abierto del mundo y, por consiguiente, de toda sistemática que lo conciba sin empañar su luz. El

contenido que corresponde a la totalidad que marcha en proceso no queda sino esbozado en virtud de que el proceso, experimentalmente creador, persiste; la libertad para lo genuino se da, realmente, como posibilidad real. Pero, a su vez, esta latencia no impide la ordenación de la libertad sobre la marcha, ni impide el *sistema abierto* de la libertad. La libertad, considerada en su final determinación del para qué, deja la puerta abierta al devenir y la entrada de lo genuino; es, según la verdadera definición que de ella da Hegel, lo mismo que la revelación de la profundidad, más aún, la profundidad como del yo mismo, que «ya no lleva adherido nada objetivo como algo extraño».

También aquí, en esta referencia completamente abierta y con respecto a un algo abierto que es la revelación de la profundidad y la profundidad de la revelación al mismo tiempo, vemos cómo, por ello, interviene en forma de auxilio el gran motivo sistemático del *omnia ubique*. Claro está que ya no en aquel aspecto común al Cusano, a Leibniz y a Hegel, los sistemáticos cerrados, como si en todas las partes del universo se reflejase unitariamente una *totalidad acabada*. Esto es imposible, y el propio Hegel se ve obligado a burlarse de esta hipóstasis cuando la descubre en otros y no en él mismo. Por ejemplo, en Leibniz, cuando se manifiesta en él bajo la forma de la armonía preestablecida de todas las cosas; «Dios (dice, a propósito de esto, Hegel, aun en contra de su misma *unitas* fija) es, por tanto, algo así como el vertedero en el que confluyen todas las contradicciones.» (*Werke*, t. XV, p. 472.)

Pero no es así ni de ningún otro modo, como si del resultado real, resuelto, se comunicara el *omnia* del *totum* a las pluralidades. Pero de tal modo que represente una utopía viva, es decir, la *intentio* que se dirige a cada momento y por doquier a lo genuino no arribado todavía, tal y como marcha a través del proceso y traba su universo.

Tales son los conceptos límites de la ordenación dialéctica procesual del camino y, al mismo tiempo, su punto de parada sistemáticamente determinable. Un proceso cerrado no sería tal proceso, salvo en las hojas sucesivas de un libro. Y un proceso no cerrado, pero sin la orientación de una meta, no lo sería ni siquiera en un libro, pues sería, simplemente, un barullo. Pero un proceso no cerrado en el que domine la *intentio* (*intendere*) real de llegar a ser en y para sí, es decir, a ir precisando esforzadamente su contenido procreador (contenido-sujeto) que ya alborea, es precisamente lo que ocurre en la misma realidad. Conocer, frente a esta realidad, no es poner el sello a lo cerrado, sino esclarecer el trabajo de perfeccionamiento, de acabado. Y Hegel ha contribuido a esta obra más de lo que le es grato al búho de Minerva (la cual no es, como se sabe, una diosa de la noche), **y la despedida de Hegel de la conciencia del postulado se torna un volver**

a ver gracias al saber acerca de la inmediata identidad de sí. Volver a ver, sobre todo, en las regiones alborales del proceso, y ciertamente así, de manera decisiva, en el frente de combate de ese proceso.

5. Al llegar a este final se obtiene una visión que se aplica por igual al yo y a lo que todavía no le ha advenido. Cada cosa trasciende aquí más allá de sí misma, pues se halla en movimiento, es un momento de él. Por eso ya se decía antes que todos y cada uno de los detalles contribuyen a la verdad y forman parte de su camino. Que todos y cada uno de ellos representan un ejemplo y una cifra de la identidad mediada que va surgiendo, decantados en forma de proceso.

Claro está que sería una solemne tontería empeñarse en seguir hasta en sus últimos detalles todos y cada uno de los ejemplos que pueden presentarse; esto no pasaría de ser una broma endiablada. El niño que se empeña en vaciar las aguas del océano con una concha no sería tan insensato como el hombre que se obstina en captar o percibir todos los detalles del mundo. El niño del cuento a quien la bruja le pone como tarea hilar en una sola noche una montaña entera de lana, no aborda un trabajo tan desesperado como el pensador de toda la multiplicidad y su demencial tratado *de omnibus rebus et quibusdam aliis.*

No obstante, la explicación de los ejemplos, en el sentido de que ningún detalle puede considerarse *a priori* como no esencial, es un concepto límite metódico-ideal; no es nada más que eso, pero tampoco es menos. Es precisamente este ideal mantenido abierto el que hace posible la actitud y la disposición de descubrir en cada detalle, en el caso dado, una implicación que nos enseña concretamente al seguirla. Claro está que, para que esta conciencia poligráfica sea una conciencia filosófica y no degenere en una endiablada tontería, es necesario que se introduzcan en ella importantes limitaciones y reflexiones.

En primer lugar, el modo de ser individual de un pensador y la brevedad de su duración de vida delimitan ya de por sí el campo visual. Todo hombre, toda profesión, toda época, tienen su mundo especial delimitado; es necesario convertir esta necesidad en una virtud, a saber: en la virtud de una selección de las materias especialmente responsable y especialmente consciente de la época en que se vive.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta la amonestación extraordinariamente vigorosa que nos hace, precisamente, una blanda y voraz selección de casos, de la que se es víctima y no señor de los significados. Un mundo como el del escritor Kafka, por ejemplo, ilustra este modo de entregarse en forma espantosa y monomaníaca. Si bien con un aliento totalmente diferente, de un modo tenso y

preñado de confianza, pero empeñado también en olfatear por todas partes alusiones, en ver por todas partes ejemplos, se revela también en la escuela romántica, principalmente en Novalis. Ya antes eliminábamos esto como manía interpretativa, como manía de profundidad sin orientación, como algo poco filosófico. Cuando la sutileza es del género espantoso se revela, primariamente, en los perseguidos y, sobre todo, en los enfermos de manía persecutoria: cada suceso, cada acaecimiento está sobrecargado de significación, por todas partes cree el sujeto descubrir trampas y enredos. Cuando la sutileza es neutral, es decir, perpleja, pero no es fuente de inquietud ni se proyecta sobre el propio sujeto, la encontramos primariamente en temperamentos descollantes que no saben lo que quieren. Como ellos mismos carecen de un contenido unívoco que pueda ser punto de referencia, se ven rodeados, también objetivamente, por todas partes, por la multivocidad, por el infinito malo. Hasta el más pequeño detalle significativo dentro de la inmensa muchedumbre puede revelar multivocidad, una multivocidad, concretamente, que no refleja la cifra experimental del objeto, sino solamente la indecisión de quien lo contempla.

Pero, tanto los primariamente perseguidos como los primariamente multívocos, revelan una nota común, la perplejidad; su producto es una superabundancia de callejones sin salida. La función ideológico-social de la manía de interpretación en profundidad y en todas direcciones es transfigurar la indecisión; el efecto filosófico consiste en transformar la superabundancia no polarizada en la nada. Todo se llena aquí de un significado central, del sentido de que ningún significado concreto tiene un valor central, de que ninguno es referido a la identidad de la auténtica profundidad.

Tal es, pues, la advertencia que emana de la simple manía de la profundidad (*lucus a non lucendo*); su agente es la indecisión. En cambio, el agente de la auténtica metodología de los ejemplos es, cabalmente, la unilateralidad, que aguza nuestra vista para captar el fin: aquí, no es necesario fruncir el ceño para captar todos y cada uno de los detalles, para ver en cuáles arde realmente la implicación y en cuáles se muestra solamente como un rescoldo que puede apagarse al menor soplo.

Y, en tercer lugar, incluso en el caso de detalles sensatos y bien orientados, y mientras pretendamos, a pesar de la selección, ser enciclopédicos, habrá un reparo filosófico. Enciclopedia (que no debe confundirse, aquí, con sistemática) es siempre integridad [5]. **Tender hacia esa integridad exhaustiva es correr el peligro de verlo todo de un modo mezquino en lugar de ver con amplitud. Hemos visto ya en Hegel algo parecido al pasar de la *Lógica* a la *Enciclopedia* (ver**

p. 170); se ha subrayado a este respecto que filósofos tales como Aristóteles y Hegel, típicamente diferentes de un Platón o de un Kant, pero no más grandes que ellos, logran todavía cambiar la extensión por la profundidad. Pero cuando no sobrepasa su propio cerca-de-sí, este esfuerzo hacia la exhaustividad es fácilmente mezquino, o puede convertirse en tal, sobre todo si se le confronta con el principio de *minima non curat praetor.* Es por esto por lo que determinada gran dama, adversaria de Hegel, Karoline*, se esforzó incansablemente en señalar que los grandes espíritus, un Platón, un Leibniz, un Kant, un Schelling, se habían limitado siempre a elaborar y destacar los grandes puntos de vista centrales. En vez de cubrirse con el sudor de quienes aspiran a la integridad y al detalle, habían concentrado su esfuerzo en subrayar los puntos fundamentales, y sólo esporádicamente habían descendido a la aplicación especial de los grandes puntos de vista al material de detalle. La verdad es que, **en sentido inverso, hubo ya el hombre universal del Renacimiento, cultivado en todos los dominios del saber, y cuya tendencia integradora no tenía nada de mezquino. Igualmente,** en otros pensadores indiscutiblemente grandes, de la talla de un Aristóteles, un Tomás de Aquino o un Hegel, se advierte una marcadísima tendencia a lograr una integridad enciclopédica y una gran fruición en el trabajo; pero estos espíritus son los reyes de lo enciclopédico, no sus carreteros.

Hegel no deja nunca de ser dueño del material, casi inmenso, por él elaborado; además, muestra siempre la repugnancia propia del pretor por el exceso de detalles (también en las particularidades de la historia, no solamente en las de la naturaleza). A pesar de lo cual siente la necesidad de llenarlo todo con un material que puede ser empapado con su concepto del *logos*, y nace así, en él, la *Enciclopedia.*

No obstante, también en este tercer punto, en lo tocante al *pathos* abigarrado de la integridad, hay que tener en cuenta la advertencia que nos pide mantener lo enciclopédico a salvo de una inundación de detalles. O hacer que la enciclopedia, en cuanto se presente, se componga de continentes enteros de cosas ahorradas, precisamente al lado de y en la plenitud tanto de los más pequeños como de los más grandes ejemplos luminosos. Y esto, por medio de la confianza de haber encontrado, tras la muchedumbre inabarcable de los ejemplos, los que en cada caso son más importantes, los más significativos, en cada caso, para la perspectiva de lo genuino y absoluto. Una enciclopedia plenamente llena es, de por sí, algo irrealizable, pese al

* Karoline Michaelis (1763-1809), esposa primero de A. W. Schlegel y luego de F. W. S. Schelling.

ideal límite que representa, más allá de la endiablada tontería del infinito pluralismo de los ejemplos infinitamente anotados. Es, además, en última instancia, algo no filosófico por una razón bien conocida del lector de estas páginas: *la del frente y lo nuevo en el universo.*

Por eso, la enciclopedia plenamente llena no encerraría nunca la verdad aunque consistiese en una biblioteca que tendría que ser, a su vez, tan grande como el mundo entero descrito en ella, pues el supuesto [6] **de semejante enumeración de la verdad es su cabal falsedad *katexochen*: es decir, el cierre del mundo.** La enciclopedia llena, tal y como Hegel la pretende, presupone lo devenido como logrado. No trata, pues, solamente de poner por escrito el universo entero en la medida en que se acomoda al círculo, sacándolo en limpio, por decirlo así, con lo que podríamos llamar un panlogismo caligráfico; proclama, además, necesariamente, como una realidad que lo genuino y absoluto está acabado del todo.

Por el camino terminado de esta *unitas* acabada y también en torno a ella aparecen luego las formaciones cósmicas que se despliegan, y hasta ya desplegadas, un cáliz del reino de los espíritus, donde ya se espuma lo absoluto. Esta debilidad de Hegel —una debilidad hecha de una gigantesca anticipación de lo perfecto, aunque basada en una hipóstasis óntica— no debe servirnos de advertencia contra todo lo enciclopédico en general, es decir, contra este ente original que tiende a abarcarlo todo, pero sí nos previene contra esa quietud y ese afán de posesión que hace de toda enciclopedia, como algo cerrado y definitivo, una cosa peligrosa.

Es necesario descubrir, pues, otra forma de abarcar y saber manejarla con el fin de abarcar en una mirada filosófica los ejemplos de detalle todavía latentes y en proceso que sólo se traslucen en forma de alusiones. El tipo de pensador no enciclopédico (con indicación de puntos de vista directivos) resplandece por lo que tiene de pionero, por el cultivo de los problemas fronterizos y también por la fuerza de ver, en su caso, las metas como estrellas, sin que aparezca iluminado el espacio que las separa. El tipo de pensador enciclopédico, en cambio, resplandece por un material coherente que nunca deja de afirmarse. [7] **Pero por encima de estos dos tipos existe un tercero que pertenece a las normas del sistema abierto. Tan flexible como afanoso de globalidad, asocia la audacia exploradora de una elección de instancias no enciclopédica a la masa de instancias bien ordenadas que constituye el rico tejido conjuntivo de la enciclopedia. Resulta de ello una enciclopedia, no ciertamente de la posesión, sino más bien de la dialéctica y de su contenido conjuntivo integrado a un proceso y ordenado al final de ese proceso. Entendida así, la enciclopedia no es**

más que un problema de descripción y de presentación dentro del problema general planteado por el sistema abierto. Tiene en común con la descripción no enciclopédica su manera de abordar materiales en apariencia accesorios para, a partir de ellos, ganar en seguida en la profundidad los puntos que son más desatendidos; pero permaneciendo lo bastante fuerte como para no limitarse a lo accesorio ni hacer de ello un deporte. Además, esta descripción abierta tiene de común con la exposición no enciclopédica el punto de vista cardinal desde el que muestra el panorama central, pero ignora todo lo que sea aplicación abstracta de «principios» a «ejemplos». De otra parte, la sistematización no cerrada tiene de común con la sistematización enciclopédica llena precisamente la voluntad de reunir un material amplio y completo, condición previa de todo lo concreto y de la totalidad polifónica, pero supera también esta preocupación enciclopédica por medio de la conciencia de lo que significa una verdadera lectura de instancias, de que es necesario proceder a la selección de casos, conciencia de incolmabilidad que palpita a lo largo de toda la exposición. Y el problema del sistema abierto supera también a lo enciclopédico por el lado de su especialmente clara cerrazón, por el lado de su horizonte circular, abarcable con la mirada, pero totalmente irreal.

6. A lo que, por consiguiente, hay que tender es a un tercer término, diverso, abierto y dotado, al mismo tiempo, de una clara orientación. Este tercer término es el de la dialéctica puesta sobre sus pies, no contenida y limitada a las categorías de lo devenido, como en Hegel. La enciclopedia abierta, el sistema abierto no son otra cosa que la dialéctica materialista; una dialéctica, por tanto, nutrida de las raíces intensivamente materiales y no puramente lógicas de todo acaecer y que, al mismo tiempo y precisamente por este carácter real, no panlógico, sepa comprender todo lo que es muchedumbre, interrupción, carácter abierto.

La muchedumbre no significa, aquí, lo inabarcable con la mirada, por el estilo de aquella ante la que se veía obligado a capitular lo enciclopédico-material, cuando se lo interpretaba al pie de la letra. También el sistema abierto tiene que seleccionar la pluralidad, pero no obligado por la necesidad de concretar las categorías fijas de una filosofía idealista ante el supuesto de una «especificación» o «importancia de la naturaleza» de carácter sublógico. La selección —que es, por definición, parte inexcusable de la forma de toda filosofía— será hecha, sin querer, por la fortaleza o la debilidad, cognoscibles en cada caso, de la relación real en que los «pluralismos» o los buques reales de la *alteritas*, cuando se presentan a la vista, se hallan con respecto al

contenido-tendencia o contenido latente del proceso, siempre importante. «Establecimiento de las condiciones para el triunfo de la clase obrera»: he aquí, por ejemplo, una de estas relaciones reales dentro de los múltiples y multirradiales momentos del proceso. Relación que no deberá difuminar sus contornos incluyendo, digamos, la impresión de sellos de correos, y mucho menos el hecho de que llueva hoy, pero no deberá permitir tampoco que se limiten sus horizontes, dejando fuera de ellos, por ejemplo, las disputas de cocina acerca de la escasez de carne y, mucho menos aún, otros factores desagradables, como la frecuencia con que logran su propósito los incendiarios de todos los Reichstags.

En todas las noticias, hasta en las más nimias, se contienen cosas importantes; de lo que se trata es de reconocer el valor dialéctico que tienen, como casos o instancias. Lo importante puede contenerse en lo accidental, es decir, precisamente en aquel material que pasa por los agujeros de la criba del sistema y que no se ve nunca en los conceptos generales de lo convencional. El mundo no sellado es tan rico en significados como el mundo sellado, y mucho más aún que el que se guarda en los cajones de la tienda del herbolario y en las papeletas que cuelgan de los huesos del esqueleto: es, además, más rico en significados nuevos.

Nada tiene, pues, de extraño que los filósofos materiales como Hegel nos leguen implicaciones, sobre todo, allí donde interrumpen por breve tiempo el idealismo de la continuidad y de lo acabado, ya sea para salirse del plan trazado, ya sea para citar un momento no caduco del pasado, un elemento aún no clasificado del universo. Estas miradas de reojo hacen que las pequeñeces sean, de pronto, transparentes como el barniz de las miniaturas, y así vemos cómo, muchas veces, Hegel, saliéndose del camino de las clasificaciones, nos agrupa lo más disperso valiéndose de finuras y detalles ricos en instancias. Así, por ejemplo, en este pasaje, que vale por muchos otros, en que el filósofo habla de la India:

> «Su belleza puede compararse a la delicada belleza de una mujer cuyas mejillas se cubren de fino rubor, como si pasase sobre ellas un hálito espiritual nacido de dentro, y cuyos rasgos fisonómicos, así como los trazos de la boca, presentan cierta dulzura y cierta tensión. Esta característica belleza, que se muestra en la mujer al día siguiente de dar a luz o en estado de sonambulismo, esta hermosa expresión que Schoreel supo dar a su famoso cuadro de la Virgen María moribunda, cuyo espíritu asciende ya a los espacios de la eterna bienaventuranza y parece animar su rostro de agonizante como en el beso de la despedida, es el tipo característico de belleza que descubrimos en la India.» (*Werke*, t. IX, p. 145.)

Se trata, evidentemente, de un pluralismo, y de un pluralismo, además, con espacios intermedios muy anchos; la unión se establece aquí, indudablemente, en la superficie, por medio de la analogía, pero en ella labora, al mismo tiempo, no puede negarse, la tendencia hacia un algo esencial que se trasluce a través de las diversas clasificaciones (el dar a luz, el sonambulismo, la pintura religiosa, el país de los sueños), unido esto a las esferas generales del sistema de que en cada caso se trata (antropología, estética, geografía). Se trata, como se ve, de miradas laterales cargadas de significado. Y aún es más clara la selección de los ejemplos allí donde es posible destacar de la continuidad idealista algunos momentos tomados de la historia o algunos elementos sacados del universo.

Ya en el pluralismo —un pluralismo abierto, contra lo convenido— se presentan relaciones que giran en torno a lo genuino y absoluto, y además, de tal modo que aborrecen casi los sacramentos de la mediación. Así, en Hegel, en el modo como subraya la apariencia sintomática, aislante, de la Revolución francesa, o el aspecto, también aislante, de la luz (como arquetipo del yo —*Selbst*— en la naturaleza). Es cierto que estas cosas aparecen constantemente mediatizadas en la continuidad del sistema cerrado, como un *omnia ubique* en el que el todo es ya todas las cosas y no se deja la puerta abierta a un «todas las cosas» en perspectiva de marcha.

Sin embargo, la diferencia con respecto a una colección pobre en ejemplos, en el sentido de una enciclopedia no filosófica y, a veces, incluso filosófica, es clara: la diferencia estriba en lo *múltiple*, en lo *no cerrado*, pero con la mira certeramente puesta en una *unidad de intentio*. La realidad es *nominalismo, no realismo conceptual*; un nominalismo, no obstante, cuyos momentos y detalles se mantienen todos ellos en conexión por la *unidad de la intentio real objetiva* basada en la *unidad utópica de la meta*. No existe una unidad de supuesto (derivabilidad lógica), ni de una primera causa (eslabón inicial de la cadena causal), ni de la estofa (material) fundamental (abstracción del espíritu o una materia homogénea de una vez por todas), ni del universo (que consiste más bien en un pluralismo como meta y, por tanto, en un multiverso).

La única unidad que cabe es la unidad intencional, y esto es lo que queda al margen, es decir, lo que sólo existe como dirección. Lo propio de su ser para sí es, precisamente, el no hallarse presente en parte alguna y poder, sin embargo, representarse en todos los movimientos y formas del mundo. [8] **Se le puede caracterizar como el fondo realmente descubierto, como la contradicción realmente resuelta, como la respuesta realmente manifestada a la cuestión real que no cesa de plantearse y que es el mundo mismo.**

7. Cierto es que esta meta, contemplada desde el punto de vista de lo simplemente devenido, es siempre algo póstumo y, por tanto, impotente. Pero, si se la enfoca desde el punto de vista del devenir comprendido, es algo aún no nacido y, por consiguiente, el contenido mismo de la fuerza a cuya creación tiende toda la dialéctica energético-material. Hegel sabía bien esto cuando escribió las siguientes palabras: «La meta le está impuesta al saber no menos que la serie de la marcha; está allí donde ya no necesita ir más allá de sí mismo.» (*Werke*, t. II, p. 65.)

El sistemático enciclopédicamente cerrado entrega esta noticia, sin embargo, a merced del recuerdo, de aquel recuerdo cuyo santo tutelar es, en última instancia, el olvido. [9] El saber en cuanto recuerdo es lo mismo que el olvido, puesto que en él el pasado es potenciado a la categoría de lo devenido pleno en virtud de un saber que, en calidad de contemplación y sabiduría segura, no se refiere, necesariamente, más que a lo ya consumado. En cambio, el saber en cuanto penetración rememorada de lo que en el pasado es aún futuro, de lo que no está aún liquidado, llevado a su término, es también, necesariamente, acordarse de lo único que «hace falta».

Hegel nos habla de esto «único» en muchos pasajes de su obra, pero su voz se halla empañada por la de lo meramente devenido y acabado; es como un diálogo entre las dos caras de Jano. Pero el «hacer memoria» se orienta hacia «lo que hace falta» y no hacia su *orbis scriptus* circular; escucha en la polifonía de las múltiples instancias el latente *cantus firmus*.

Como el universo no se contiene solamente en lo cuajado, sino también en el proceso, la adecuación del «intendido» ser para sí, que se señala lo mismo en la «interiorización» (memoria) filosófica y en la *intentio* real de la objetividad, nunca se presenta como algo firme y cerrado. Lo concebido bajo esta perfección no existe, ni mitológicamente en el cielo, ni filosóficamente —a base de una hipóstasis secularizada de Dios— en la idea absoluta. No puede cortarse así, de ese modo engañosamente inmediato ni de ese modo sublimemente ideal, el nudo del proceso, de sus contradicciones y de la lejanía de su adecuación. Lo mentado en la *intentio* más certera (y que ella misma desconoce), este final en que cesa todo tender, no se da ni como algo negativamente cerrado (determinación de la desesperación) ni como algo cerrado positivamente (determinación de la seguridad). Pero sí sigue viviendo en una posibilidad real (determinación de la esperanza): la totalidad de lo genuino y absoluto da media vuelta y queda al margen del camino. Todo lo fenoménico puede servir de ejemplo suyo, y su profundidad —lo que no se agota en lo fenoménico, lo que no se manifiesta del todo en lo manifiesto— es identidad: **la identidad**

del *humanum* que se alcanza a sí mismo y a los objetos que le son adecuados, y también el final del objeto en el sujeto liberado, y el final del sujeto en el objeto no alienado. Y su profundidad, ese absoluto de lo querido, es identidad como libertad intensiva futura, pero también como *reino* objetivamente extensivo de esta libertad.

XXV. DIALECTICA Y ESPERANZA

1. SE HA DICHO que el hombre, tal y como es, viene a ser un parto prematuro. Viene al mundo más desamparado y menos preparado para la vida que cualquier animal, y necesita irse desarrollando durante más largo tiempo en una gran parte de su vida. Vacila y comete faltas en que jamás incurriría un animalito recién nacido en el mundo que le rodea. Anda, no pocas veces, a oscuras, sin saber por dónde sale ni por dónde entra, y muy rara vez o de un modo muy vago siente en su cuerpo, físicamente, el claro instinto que lleva al caballo al agua, cuando tiene sed, y no digamos el que guía a la golondrina que retorna al nido del verano anterior. Se ve con frecuencia en situaciones imprevistas por las que casi nunca pasa el animal, obligado a encontrar el camino por entre circunstancias que jamás se han dado y que, por tanto, no conoce ni puede conocer.

A cambio de esto, el animal que va creciendo se encuentra en seguida con el silbido que lo obliga a detenerse. Ya desde muy pronto le cuelga, acartonado, el escudo definitivo de su especie, el morro que en el animal joven recuerda todavía, a veces, la cara del niño. Triunfa la forma de muchos cientos de miles de años y el telón cae, rápida y resueltamente, sobre la escena de las posibilidades del devenir. En los animales se repite, necesariamente, el molde de fábrica probado de su cuerpo y de su vida; de aquí que sean tal como son y, al mismo tiempo tan vinculados.

Los hombres sólo de un modo aproximado pueden tomar parte en esta vinculación, y lo hacen a la manera de las mercancías corrientes y adocenadas; lo hacían de otro modo, un modo más fecundo y con un sello más original y vigoroso, en su estado anterior de campesinos. Pero también la mercancía adocenada es un producto histórico, y lo que ayer encajaba en el promedio ya no encaja hoy, pues lo uniforme se halla sujeto, por lo menos, a las modas. Es bueno que los hombres no nazcamos como algo ya terminado y definitivo, no sólo en cuanto niños, sino también en cuanto especie. [1] **Pero también es duro vernos inmersos en un proceso que avanza tan lentamente a causa de nuevos impostores que tratan incesantemente de detenernos. Hace por lo menos un siglo que la sociedad socialista es prácticamente posible; y sin embargo, cuántos todavía, incluso personas cultas, no comprenden ni siquiera el Abc de esta sociedad. El hombre es, en efecto, el animal que recorre dos veces el mismo camino, pero no sólo por**

astucia; también de manera obstinada y criminalmente insensata. Si no fuera así, toda la vida exterior se desenvolvería con tanta facilidad y tan pacíficamente como, en el mejor de los casos, se desenvuelve hoy entre amigos.

[2] **2. Todo lo que es sigue construido en torno al *no*; y ese *no* nos deja sobre nuestra hambre. No hay todavía ningún alimento para apagar y satisfacer enteramente esa falta; y si lo hay, el beneficio que se saca de él se torna a su vez en sufrimiento.** Toda la historia anterior es, en realidad, prehistoria humana, es decir, una historia que no se hace aún conscientemente. Muestra una autoenajenación humana bajo diversas formas y también con diversas intensidades. Lleva pegada todavía, en gran parte, lo que Hegel llama «naturaleza», en el sentido del ser fuera de sí, en que las potencias producidas por los hombres, pero que ellos no consideran ni comprenden como un producto suyo, se destacan y «cosifican». Esto hace que aparezcan como un destino incontrolable y que lo sean de verdad en un reino sin plan. La llamada lógica férrea de los acontecimientos se desarrolla a espaldas de los individuos que actúan y de su conciencia, lo que vale tanto como decir sin que la alumbre la luz de la lógica. Como una necesidad totalmente externa, ciega y, por consiguiente, como algo casual, sin la menor mediación todavía con el sujeto humano, como un terremoto o un incendio en la naturaleza independiente del hombre.

Tal vez todos los actos humanos —si se los mide por algo que dé plena satisfacción, que colme de verdad— sean una obra puramente fragmentaria, y tal vez el cumplimiento pleno no pertenezca propiamente a la historia y sea el remate o término de ella; tal es la concepción religiosa. Pero nos encontramos con que la historia anterior revela esa obra fragmentaria en una proporción innecesaria incluso para la Tierra en la miseria de la inmensa mayoría, en condiciones de producción cuya provisionalidad, cuyo carácter finito se manifiestan en el hecho de que se conviertan de continuo en una camisa de fuerza. Con lo cual tanto los sujetos humanos como los factores productivos formados a base de ellos o desencadenados por ellos entran en nuevos y nuevos conflictos con las objetividades de la existencia que tenemos delante.

[3] **En el mundo hecho por el hombre, la propia dialéctica es una relación sujeto-objeto, y no otra cosa: una subjetividad que trabaja y que siempre de nuevo rebasa y se esfuerza por romper la objetivación y la objetividad que se le presenta. A fin de cuentas, esa subjetividad es siempre el sujeto menesteroso que se encuentra a sí mismo y a su trabajo objetivado de manera inadecuada; es el animador de las contradicciones que surgen en la historia, el motor intensivo que bajo**

los efectos del carácter inadecuado de las formas de existencia alcanzadas cada vez a su propio nivel, se pone en marcha y activa de manera revolucionaria la contradicción que está en la *cosa misma* y que consiste en la inadecuación entre el contenido subjetivo y la totalidad. Hemos señalado ya (p. 137) que si la necesidad insatisfecha es el *acicate* y el *motor* del movimiento dialéctico de la materia, es la totalidad del todo no actualmente existente la que —sobre la base del contenido mismo todavía no presente— constituye para ese movimiento el *fin que le da cohesión.* *Omnia sub luna caduca*, todo bajo la Luna es caduco (y sobre la Luna, también); sin embargo, esta caducidad, esta deficiencia y finitud, presupone los irrenunciables afanes de un sujeto, presupone la existencia en el universo de una posibilidad real aún no anquilosada, para que se puedan ver por todas partes barreras y barreras franqueables. Jamás se ha llegado a un punto en que la sociedad no pudiera seguir adelante, en que la historia fuese un esfuerzo vano. Y mucho menos se divisa punto alguno, como no sea en las anticipaciones de la dirección, donde la totalidad de lo genuino y absoluto pudiera, siquiera de momento, reclinar la cabeza.

Sería lo mismo que la verdad, pero no abstracta; no es la verdad inauténtica o mera verdad empírica, como la verdad estática de lo devenido ya; pero no es tampoco la verdad que se hace pasar por panlógica y que busca y encuentra su paz con el mundo en el hecho de presentar lo que ha llegado a ser como lo conseguido. Y la verdad dialéctica no puede ser tampoco, sobre todo, la verdad de la apologética, a pesar de Hegel, pero también, y no en pequeña parte, a causa precisamente de Hegel. La verdad en el sentido indicado de lo genuino no tiene nada que ver con ningún resplandor celestial, que ya estaría escondido en su casa; también esta hipóstasis mitológica trata de hacer pasar el logro como algo ya devenido, existente ya aunque sea en un lugar imaginario.

El problema de la verdad que la filosofía plantea no puede ser ni siquiera comprendido por la mitología, cuanto menos resuelto. A esto quiere referirse Hegel cuando dice, con entera razón: «La filosofía deberá guardarse muy bien de querer ser edificante.» (*Werke*, t. II, p. 9.) Más fatal aún para la filosofía que el descreimiento del empirismo estático-terrenal es la superstición del que podríamos llamar empirismo estático-supraterrenal, que equivale para ella a la dimisión y la muerte.

Pero el sentido cambia totalmente cuando, en vez de entregarse a diversas idolatrías o a la adoración de un algo absoluto existente (ya se le llame hecho, materia mecánica o hipóstasis divina), la *esperanza* le busca a la historia su verdad, como su más poderoso «conócete a ti

mismo» o su faz descubierta. Como la verdad en devenir, todavía inexistente y que tal vez no llegará a existir jamás, de lo genuino y absoluto; como la totalidad utópica de la meta. *Esta verdad* no tiene por qué guardarse, ni mucho menos, de ser edificante; al contrario, el destino de la verdad, en este segundo sentido, consiste precisamente en iluminar intensivamente los espíritus en lo que ha de cumplirse de un modo intensivo.

Hegel no sólo renueva, como hemos visto en varias ocasiones, la vieja determinación inmutable de la verdad como coincidencia del conocimiento con su objeto, sino que llega al punto de convertirla en una identificación objetiva según la cual la verdad es la coincidencia del objeto consigo mismo, de tal modo que la realidad sea adecuada a su concepto, a la razón. Y no cabe duda que con esta determinación, por muy adherida que permanezca a la forma de existencia acusada en cada caso o entelequia, influye ya aquel carácter volitivo y, por tanto, predicativo de valor, de la verdad en el segundo sentido. Influye en ella, para decirlo en otros términos, la *idea del bien.*

> «Lo falso viene a significar, así, lo malo, lo inadecuado. En este sentido, un Estado malo es un Estado que no responde a la verdad, y lo malo, y lo falso en general consiste en la contradicción existente entre la determinación y el concepto y la existencia de un objeto.»

Y, más adelante, con el *pathos* henchido de confianza en aquello genuino a que la dialéctica sirve de vehículo:

> «Todas las cosas finitas entrañan una cierta falsedad, en cuanto tienen un concepto y una existencia inadecuada a su concepto. Por eso tienen necesariamente que perecer, y en ello se manifiesta la inadecuación entre su concepto y su existencia.» (*Enciclopedia*, § 24, adición 2; *Werke,* t. VI, p. 52.)

No hace falta esforzarse mucho para llegar a ese pesimismo, que es, al mismo tiempo, un optimismo militante, consistente en pensar que la verdad en el segundo sentido, [4] **en el sentido de cumplimiento «conceptual» positivo, necesita todavía una cantidad extraordinariamente grande de historia para que figure como apareciendo, con tenue resplandor, en ella. Hasta aquí lo racional, demasiado estrecho, se ha hecho cada vez nuevamente irracional; la esencia (*Wesen*), todavía relativamente alcanzada, pero necesitada de ser mediada con el fondo, se ha transformado siempre de nuevo en desorden (*Unwesen*). Un desorden que es preciso remediar y que incluso para que el hombre efectivamente se realice y alcance la profundidad total, exige siempre, por adelantado, la negación de su negación. A esta verdad de la realidad de la plena totalidad la hemos llamado ya antes *entelequia del todo*. Instancias o gradaciones suyas tenemos de**

sobra, pero, puesto que el proceso está en marcha, no puede alcanzarse jamás.

[5] 3. **En consecuencia, todo lo que es, se halla construido todavía en torno al no, el cual ciertamente no se mantiene en sí mismo. Puesto que nuestra causa no se ha logrado, ella no se mueve todavía más que en su propio pasado, arrastrando siempre nuevas contradicciones.** Los hombres no son esclavos, pero tampoco dueños; no son siervos, pero tampoco señores feudales; no son proletarios, pero tampoco, indudablemente, capitalistas. Lo que son no se ve claramente dentro de la división del trabajo de las sociedades clasistas que hasta hoy han existido. Los cambiantes tipos orientadores de la vida verdadera, las grandes obras de la cultura se hallan, en más de su mitad, mezcladas con la ideología de la sociedad clasista de cada época.

Y lo mismo que entre los hombres, ocurre en todo el mundo que nos rodea y con el que nos hallamos en una relación de intercambio: la causa de la totalidad no se ha destacado aún; de otro modo, no existiría un proceso, tampoco en la naturaleza, ni existiría la dialéctica de este proceso. [6] **En la insatisfacción, fuente de inquietud y de movimiento, el contenido final del todo se encuentra, negativamente, como privación de uno mismo, como no posesión de sí mismo; en la esperanza, ese contenido está representado, positivamente, como atracción hacia sí mismo, como posibilidad de poseerse a sí mismo. Y a este elemento activo de contradicción, para que pueda concretarse, corresponde justamente, del lado objetivo, la contradicción que se desarrolla en la cosa misma; pero siempre, de nuevo, como una contradicción consistente en que la esencia no está todavía presente en el fenómeno y, por consiguiente, en que subsiste aún en la realidad efectiva la irrealidad, la imperfección y la falsedad. Ciertamente —y es esto lo que determina, por lo general, el carácter incómodo de la dialéctica (véase p. 139)— del lado objetivo, hay ahí algo más que esta pobre y simple distancia entre el fenómeno y la riqueza total de la esencia. Si no, no sería necesario, junto a la tendencia favorable, este esfuerzo por descifrar el mundo contra la resistencia de lo material. En el negativo de la dialéctica objetiva (enfermedad, crisis, amenaza de regreso a la barbarie) hay también, sin duda alguna, una relación de aniquilamiento, no solamente del no dentro de una propulsión activa, sino también de la nada como negación que se contenta sólo con hacer desaparecer, y que, detrás de sí, automáticamente, todavía no está en ella, en modo alguno, la negación de la negación. Existe ahí una relación que, detrás de sí misma, sin intervención de la contradicción activa del sujeto, conduce, más que al desarrollo de la totalidad, al desarrollo espontáneo de algo vano. Más aún: un contraataque activo del sujeto**

contra el aniquilamiento puede ser indispensable para que el aniquilamiento mismo pueda ser utilizado para aniquilar sus propios valores, y así poder abrir dialécticamente, al principio, una vía libre hacia una nueva vida. Así, en ningún caso podría haber automatismo de la dialéctica objetiva en marcha hacia el bien, con la demasiado cómoda consigna de «a través de la noche, hacia el día»; sólo una participación y —en épocas catastróficas— un contraataque del factor subjetivo, ponen totalmente la negatividad, en la dialéctica objetiva, al servicio del posible triunfo. Puesto que la negatividad, en sí misma —como en la guerra del Peloponeso, en la guerra de los Treinta Años, en todas las puras y simples decadencias— no acarrea históricamente ningún fruto, no puede, pues, en modo alguno, desarrollar, a partir sólo de su propia objetividad, la negación de la negación.

He aquí precisamente lo que —a medida que la prehistoria de la humanidad parece llegar a su fin— nos llama a una acción concertada en el tiempo deseado. No a un putsch, ni a una espontaneidad abstracta, ni a nada semejante, sino a una liberación respecto de aquello que ha cumplido ya su plazo. Una vez cumplido el plazo, pues, digámoslo, incluso en la dialéctica objetiva, no se encuentra solamente la nada, sino, de una manera esencial, se reencuentra el problema real de la totalidad, y sólo se cumple el plazo en tanto que los hombres se embarcan en las naves y navegan según la deriva de la tendencia para volver a la tierra propia. Pero, finalmente, este regreso, en tanto que liberación de lo no conveniente, en tanto que victoria sobre la nada en el mundo y sobre la resistencia de ese mundo, es justamente el acto por el cual el todo deja de reducirse a algo vano. Es, nuevamente, una utopía en la utopía, pero hace sentir su efecto tanto en la insatisfacción (rechazo de la servidumbre) como en la esperanza (anticipación de la libertad en dirección del ser-para-sí).

Hegel, que tan lejos quería estar de aquel descontento e incluso de toda esperanza al descubierto, señalaba, sin embargo, a su modo, es decir, de un modo idealista, la verdad de la esperanza, al mismo tiempo, como la de la *libertad*; es decir, como la verdad en que «el sujeto no ve en aquello con que se enfrenta nada extraño, un límite ni una barrena, sino que se encuentra solamente a sí mismo» (*Werke*, t. X, p. 126). Allí donde la dialéctica hegeliana dice: «El ser ha alcanzado el significado de la verdad», de tal modo que a lo absoluto ya no le cuelga nada de objetividad, pero tampoco nada de simple subjetividad o ideal, allí se halla el contenido de la esperanza.

Era necesario, sin embargo, que viniese la dialéctica materialista para que se conociera e impulsara este contenido en el proceso real, superando así al idealista Hegel, quien no hace más que desdoblar lo

que de por sí existe ya en el espacio y en el tiempo. He aquí el límite de la dialéctica idealista: es el límite de la simple contemplación, referida *per se ipsum* al pasado y a sus horizontes, a una esencia revelada ya en los fenómenos que han llegado a ser. [7] **Solamente en una dialéctica que no se desarrolla ya en la cabeza y que ya no hace pasar sus movimientos puramente idealistas a un algo objetivamente estático, asume el descontento-esperanza-totalidad la función de contenido-meta. Solamente en esta dialéctica, la del acaecer no contemplado, no vuelto a cerrar sobre la historia contemplada, es el saber mismo factor de cambio. El saber no está en ella simplemente referido a un pasado susceptible de ser conocido, sino a un devenir efectivo en formación. S no es aún P, el proletariado no ha sido aún superado, la naturaleza aún no se ha convertido en patria, lo verdadero no es todavía el predicado de la realidad efectiva: ese *nondum* en proceso, ya parcialmente alcanzado o en los inicios de su perspectiva de constitución, hace madurar al mismo tiempo la fe en el sentido del verdadero esfuerzo humano y su militante optimismo. Precisamente por eso, el agente dialéctico del no, que empuja** a través de todas las interrupciones y de todas las «cosificaciones» a la predicación y manifestación de su propio contenido enigmático, de su contenido-meta, no es nada más ni nada menos que esperanza. Y, como esperanza contrastada, como *docta spes,* es el saber críticamente anticipante, que se halla mediado y combinado con el proceso objetivo. S no es aún P: este principio dialéctico significa, frente a lo inadecuadamente determinado (a lo devenido obstaculizante), tanto como *ceterum censeo Carthaginem esse delendam.* Y frente a una determinabilidad todavía no apagada (lo nuevo por el contenido), este principio significa: *quidquid latet apparebit.*

4. Los hombres no son seres definitivamente terminados; por tanto, tampoco su pasado lo es. Este sigue laborando, bajo otros signos, con nosotros, en el impulso de sus problemas, en el experimento de sus soluciones; todos nosotros navegamos en el mismo barco. Los muertos reaparecen, cambiados: aquellos cuyas hazañas eran demasiado audaces para ser llevadas a buen término (como Thomas Münzer); aquellos cuya obra era demasiado vasta para coincidir con el local de su tiempo (como Esquilo, el Dante, Shakespeare, Bach, Goethe). El descubrimiento del futuro en el pasado es filosofía de la historia y también, por tanto, de la historia de la filosofía. Por consiguiente, cuando nos despedimos de Hegel no nos despedimos, en realidad; del mismo modo que al encontrarnos por vez primera con él, cuando este encuentro está lleno de fuego, no lo encontramos, realmente, por primera vez.

Por la potencia y la continua madurez de su obra, Hegel será

siempre un reencuentro continuo, fecundo y dichoso, acreedor al respeto y a la gratitud de los hombres. Los tiempos de transición, como el nuestro, aguzan nuestra sensibilidad ante el genio de la dialéctica, ante el gran maestro. Precisamente porque, en su filosofía, no vemos volar al búho de Minerva bajo la luz del anochecer, entre las ruinas de la contemplación, sino porque vemos apuntar en ella la rosada aurora de un nuevo día, a la que nadie puede volverse menos de espaldas que la diosa de la luz.

Tiempos de transición: tales son, y de un modo muy acusado, los que hoy vivimos, en el sentido del avance, cargado de fermentaciones y amenazas, hacia una forma de existencia de rasgos más humanos. Es oportuno citar aquí unas palabras evolucionistas del maestro de la dialéctica, palabras escritas por Hegel en 1816, en carta a su amigo Niethammer, sobre las que no vuela el búho, pues las alumbra por entero la luz del día:

> «Estoy seguro de que el espíritu del mundo ha dado a la época la orden de mando de avanzar; esta orden de mando está cumpliéndose; este ente avanza como una falange acorazada y en apretadas filas, de un modo incontenible y con tan imperceptible movimiento como el del Sol, atravesando lo grueso y lo delgado; innumerables tropas ligeras cubren los flancos a favor y en contra de ello, la mayoría de ellas no saben ni remotamente de qué se trata, sólo sienten que les caen los golpes sobre la cabeza, como si llovieran del cielo. El partido más seguro es, indudablemente, el de no perder de vista a este gigante que avanza.»

El reglamento de ejercicios militares del siglo XVIII, del que están tomados los nombres y los movimientos de este símil guerrero, ha desaparecido de la memoria, pero la imagen del gigante que avanza no es hoy, *mutatis mutandis,* del todo ininteligible.

Lo racional puede llegar a ser real, lo real puede convertirse en racional; todo depende de la fenomenología, es decir, de la historia de los fenómenos de la verdadera acción. [8] **Esta es una acción de lo verdadero o terminación de su prehistoria que todavía dura; es la transformación del mundo según su tendencia material y dialéctica; es la concordancia de la teoría-praxis humana con una realidad coincidente consigo misma. La contemplación pasiva no tiene aquí lugar alguno; al contrario, el saber, que teóricamente no tiene fronteras, debe también en la práctica acreditarse en la liberación socialista de las fronteras, haciendo saltar la servidumbre y dominando la necesidad. Aquí, sobre todo, el marxismo se distingue cualitativamente de toda filosofía anterior, también por tanto de la hegeliana, que es la que tiene más próxima. Pues, con un salto hacia lo nuevo, que la historia no había conocido hasta entonces, comienza**

con Marx —continuando y a la vez superando a Hegel— la transformación de la filosofía en filosofía de la transformación. La filosofía ya no será tal *si no es dialéctico-materialista*; igualmente, es preciso dejar sentado, para hoy y para siempre jamás, que el *materialismo dialéctico no será tal si no es filosófico,* es decir, si no avanza hacia grandes horizontes abiertos. Este avance es un trabajo teórico y práctico contra la alienación, o sea, en pro de la enajenación, es decir, por la exteriorización de lo patrio donde el núcleo o lo esencial del hombre y del mundo es capaz de comenzar a manifestarse. Y precisamente en este tiempo, en esta Tierra, en el reino de nuestros contenido de libertad por fin realizable. A esto conduce también, inconscientemente, la prehistoria; pero la historia conscientemente instaurada posee su tema determinante en el contenido total, pensado sin cesar y mediatamente anticipado, del reino de la libertad. Ya algunas realizaciones parciales del plan, algunas figuraciones realístico-simbólicas han ido hasta ahora dando a conocer este verdadero a dónde y para qué. Es difícil de hacer lo sencillo,* el ser-para-sí cuyos caminos deben ser duramente conquistados, cuyas excelencias exigen valentía. Cuanto más urgente es el dominio de los medios que llevan a esta meta, más clara es ésta como objetivación de los sujetos y como mediación subjetual de los objetos. Esta meta de la existencia humanizada, siempre cercana en el sueño de las aspiraciones del hombre, estaba siempre utópicamente alejada de su existencia real. El movimiento real hacia su realidad ha comenzado, ahora por fin, conscientemente, contra la enajenación de todos los hombres y las cosas, a favor de que el ser-sí-mismo llegue a sí. Al liberar a la sociedad de todos los condicionamientos existenciales que llevan en sí la señal del trabajo alienado, el socialismo la liberará de toda alienación y creará así el fundamento para que toda la Tierra sea la patria de la humanización. Esta es la antiquísima intención hacia la felicidad: que lo interior se haga exterior, que lo exterior llegue a ser lo interior; intención que no embellece y cierra, como en Hegel, el mundo existente, sino que está aliada con las propiedades de la realidad aún inexistentes, que son portadoras de futuro.

* Definición del comunismo según B. Brecht: «es lo sencillo difícil de hacer».

APENDICE

Capítulo IV

[1] [x] Cuando todavía Jaspers era un buen psiquiatra y no un autofilósofo menos bueno, observó una vez que, al profano, algunas frases de filósofos oscuros le parecen, más que propias para inducir a extravío a otros, extraviadas ya por sí mismas. A primera vista, no se percibe diferencia alguna entre las lucubraciones de un paranoico que quiere hacerse pasar por filósofo y el texto de un Jakob Böhme o incluso algunas páginas de Hegel escogidas entre las más difíciles. Este sentimiento propio de profano es el que abriga también el estudiante del *Fausto*, a quien todo lo que escucha le parece tan estúpido como si rodase una muela de molino dentro de su cabeza. Es la muela del molino de la ramplonería, que en un tiempo habló de «genio y locura» como de cosas emparejadas y que en nuestra época muele, mezcladas y revueltas como si fuesen uno y lo mismo, dibujos de locos y pinturas de Picasso. Pero la diferencia, señala justamente Jaspers, está en la coherencia, que en los productos espirituales de un loco (aun en los del Hölderlin de la última época) dura poco, mientras que en los grandes pensadores, medularmente sanos, dura más que en el hombre medio.

Claro está que esta incomparable diferencia no gira solamente en torno a factores de orden formal, como la coherencia. Más decisiva es la coherencia en cuanto a las cosas mismas de que se trata.

Capítulo V

[1] [x] Claro está que no como un proceso de desintegración en opiniones puramente subjetivas: «El verdadero pensamiento piensa de tal modo que su contenido deja de ser, en esa medida, subjetivo para convertirse en objetivo; la libertad de la conciencia se mantiene si la conciencia, allí donde se halla, se halla consigo misma: en esto precisamente consiste la libertad. El principio de Sócrates es que el hombre debe encontrar de por sí lo que el hombre es, lo que es su destino, su fin, el fin último del mundo, lo verdadero, lo que "es en sí y para sí".» (*Werke*, t. XII, p. 44.)

Ahora bien, el camino que conduce a esa meta conviértese, para Hegel, en una de aquella interacciones entre sujeto y objeto penetradas por el pensamiento. El sujeto jamás desaparece aquí; permanece, pero, bien entendido, como sujeto del pensamiento objetivo. Y, aunque este pensamiento, en Hegel, no sea el del llamado sano sentido común, del que, según sabemos, desconfiaba como de un pensamiento abstracto y estático, sin vida, aunque no sea un conjunto de tópicos congelados y de prejuicios, no por ello permanece, ni mucho menos, ajeno al hombre normal. El entendimiento y el sano sentido común son siempre, para Hegel, algo abstracto, es decir, tienden siempre a lo esquemático; en cambio, la razón que a cada cual le ha sido dada, si no se halla obstruida, es siempre concreta. Por consiguiente, la relación entre ambas no es, ni mucho menos, lo que la opinión corriente cree, sino al revés: la cháchara es vacua, el concepto jugoso; el entendimiento da vueltas y más vueltas «con la pértiga general en medio de la niebla general», mientras que la razón filosófica, que en todos existe y a la que hay que abrir paso, se ciñe a la cosa concreta.

Y no hace falta, para ello, ninguna iniciación especial (como la que Schelling exige, al hablar de la capacidad para la «Intuición intelectual»). El pensamiento que acompaña a la marcha del mundo no hace su camino, nos dice Hegel, en batín casero, es cierto, pero tampoco se reviste con la túnica sacerdotal de una inimitable intuición; ni lo uno ni lo otro, pues no es lo arbitrario que tendría que ser para cualquiera de las dos cosas. Cualquier persona puede, tal como Hegel lo ve, compartir el saber del mundo, siempre y cuando que se imponga el esfuerzo de pensar por cuenta propia, de ver las cosas con sus propios ojos, evadiéndose de la cárcel de los clichés establecidos, abstractos. Según Hegel, para ello sólo es necesaria una cosa: que el sujeto filosofante evite cortar el ritmo inmanente de los conceptos y, en vez de interrumpir su curso, deje a sus aguas correr tranquilamente. Es ésta una excelente medicina del espíritu, aunque, por fe excesiva en los conceptos, no sea todavía, tampoco, la salud material completa.

Capítulo VII

[1] [x] El *segundo* motivo de la *Fenomenología* hegeliana es el de la *creación matemática* del contenido del conocimiento, pero ya no en cuanto matemática.

[2] [x] aparecen aquí los momentos del señor y el siervo, con la «conciencia laboriosa» en la que ambos se disuelven. Sin embargo, la contradicción sigue su marcha; más aún, su deslumbramiento se muestra con deslumbrante claridad a medida que se desarrolla la autoconciencia, en ésta misma y en sus objetos. El espíritu gusta en la inicial automediación, sobre todo en la cristiana, una primera libertad, aunque de ese modo tenso que Hegel llama «la conciencia desventurada».

[3] [°] Y este antagonismo tiene especial interés en una época como la actual, en que las teorías de Planck, Einstein, Schroedinger, Heisenberg y otros han conducido a la catástrofe de la mecánica clásica, sin lograr ofrecer todavía un concepto comprensible, ni siquiera suficientemente fiel, frente a las nuevas experiencias de la naturaleza, completamente aventuradas.

Por lo demás, Hegel trabaja, en la *Fenomenología*, en contra de la naturaleza con determinaciones valorativas, es decir, con las determinaciones más ajenas a la física matemática. El revoltijo en que ha quedado envuelto el mundo físico «es la misma combinación de lo alto y lo bajo que, en lo vivo, expresa ingenuamente la naturaleza cuando mezcla el órgano más perfecto de que dispone, el de la procreación, con el órgano empleado para orinar».

[4] [x], por lo menos en la medida en que ésta no se toma como una ciencia propia.

[5] [x] Esto suena a cristiano y, en efecto, la moral de la *Fenomenología* se sale del marco de la política, en que sólo ve violencia y el espíritu del mundo lleno de cesarismo, para volar hacia el cielo.

[6] [x] La nueva etapa que sigue a la del espíritu ostenta, para asombro nuestro, un nombre que no tiene, en absoluto, ninguna sonoridad psicológica: se le llama, pura y sencillamente, religión. Se la concibe, sin embargo, como algo homogéneo a la conciencia, a la autoconciencia, a la razón, al espíritu: es, en efecto, lo consciente, lo conocido, o el lado predominantemente objetivo del espíritu como un espíritu absoluto.

[7] [x] *El hombre es el producto de su trabajo; es decir, una mediación del universo lograda por medio del trabajo y el saber.* Pero, al mismo tiempo, todo depende de que el hombre y el mundo, por medio de este saber, salgan de su sujeción a las cosas, de su realidad, de esta enajenación que, como siempre, ha sido necesaria para entrar *en el alcanzado ser para sí del producir.* De este modo,

se acaban la escisión y el distanciamiento de la conciencia, el simple ser consciente de algo, y surgen, en vez de ello, la autoconciencia del objeto, la objetividad de la autoconciencia, y ambas desaparecen al hacerse idénticas consigo mismas.

Cierto es que todo esto, para Hegel, permanece en la historia, aunque en la historia concebida, y en el concepto, aunque en el del autoconocimiento.

Capítulo VIII

1 [x] Pues bien, esta clase de positivismo es el reverso del pensamiento o hegeliano; y Lenin, al igual que Hegel y Marx, combatió siempre este positivismo, al que da el nombre de empiriocriticismo, y escribió contra él un libro demoledor.

Capítulo IX

1 [x] Este parentesco hubo de ser ya señalado anteriormente (*supra*, p. 39) en el sentido de «el todo está en todas partes»; en cuanto a la trilogía que en cada caso se presenta, tenemos un modelo más bien teológico en la trinidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

2 [x] pero los lineamentos fundamentales permanecen iguales a sí mismos. Y permanece también igual a sí mismo un elemento importante desde el punto de vista material: no como identidad del espíritu puro, mantenida por doquier, sino precisamente como una totalidad que avizoran siempre la conciencia y el saber.

Capítulo X

1 [x] será siempre puramente probable en cuanto a sus resultados, nunca demostrable apodícticamente; unas veces, por la imposibilidad de observar absolutamente todos los casos concretos; otras, por no tratarse de procesos cerrados y terminados.

2 [x] los más importantes criterios para su dialéctica económica (el fundamental capítulo I de *El capital*, el que analiza el fetiche mercancía, presupone en casi cada una de sus páginas la *Lógica* de Hegel). Lenin hubo de sumirse constantemente en los «pensamientos de Dios antes de la creación del mundo», en plena fundación de la Unión Soviética, por decirlo así, escribiendo las más jugosas glosas marginales a la *Lógica* de Hegel.

3 [x] de las formas abstractas del universo:

4 [°], aunque todavía abstracto,

5 [x] El pensamiento mecánico y lo que a él corresponde; el fin propuesto, logrado con ayuda de medios, realizado.

6 [°] El alfa del Ser puro se ha desarrollado cuando se ha desenvuelto del todo: el desarrollo, aquí un desarrollo lógico, pues que vuelve hacia atrás.

Capítulo XI

1 [x] Su riqueza no es revelada todavía en su extensión completa por las obras que el propio Hegel escribió con este carácter. Estas obras son la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1816) y las *Líneas generales de la filosofía del Derecho* (1821). Todas las demás partes del sistema, tales como la filosofía de la historia, del arte y de la religión y la historia de la filosofía, no fueron formadas personalmente por Hegel. Las redactaron sus discípulos, después de muerto el filósofo, a base de los apuntes de sus lecciones recogidos por los oyentes; el ciclo mejor redactado es, indudablemente, el de la *Estética*.

Fue creándose así una especie de taller *post festum*, en el que los discípulos echaron una mano al maestro, ya muerto éste. Y si bien es cierto que el filósofo, en vida, apenas llegó a levantar la vista de un cúmulo de manuscritos no listos para la imprenta, sin encontrar entonces la ayuda que tanto necesitaba, hay que reconocer a sus discípulos, por lo menos, el mérito de haber salvado con sus publicaciones póstumas la obra hablada de Hegel. Las lecciones de cátedra y conferencias pronunciadas por Hegel forman un cúmulo enorme. Por eso, en adelante, las citaremos, mejor, en globo, ateniéndonos a la edición original (1823-1845), que forma una unidad; esta obra contiene todavía, pese a sus errores filológicos, el aliento de la persona y la época del filósofo. Hay que añadir a ellas los escritos de las primeras épocas de Hegel, durante tanto tiempo inéditos: los *Escritos teológicos de juventud* (Nohl, 1907), la *Filosofía real de Jena* y los *Documentos sobre el desarrollo de Hegel* (Hoffmeister, 1936).

Los *Escritos teológicos de juventud* de Hegel (la *Vida de Jesús*, el *Positivismo de la religión cristiana. El espíritu del cristianismo y sus vicisitudes*) sorprenden y conmueven a quien los lee. Hegel poseía, cuando los escribió, una gran fuerza popular de expresión, y en ninguna otra de sus obras aparece más claro su arranque de la experiencia afectiva (el amor, bajo diversas formas). Sin embargo, estos escritos no deben exagerarse dejándose llevar también de un arranque sentimental; en parte, no integran la obra del filósofo sino en la medida en que los ensayos integran la obra del maestro. Más tarde, Hegel no volvería en un solo punto sobre estos escarceos de su juventud, si exceptuamos, tal vez, algo de la audacia política y religiosa que en ellos se trasluce; aún no han desaparecido, en su carrera de pensador, los meses de abril, mayo y junio cuando ya surgen en ella el verano y el otoño.

La *Enciclopedia* sólo contiene los lineamentos generales de la forma del sistema, ya definitivamente plasmada. La estética y la filosofía de la religión, sobre todo, aparecen tratadas con sorprendente brevedad; ambas disciplinas aguardaron hasta que Hegel las desarrolló en sus lecciones de cátedra de la universidad de Berlín. La rica vida artística de la capital y los oscurantistas religiosos que en ella actuaban, con menor riqueza de contenido que aquélla, incitaron al filósofo a levantar en el primer caso un teatro y en el segundo, una catedral (con muchos altares no cristianos).

La *Enciclopedia* sólo pretendía ser, al principio, una especie de esbozo:

[2] [x] de «wolffiano», si queremos, pero contiene, además, otro elemento: el de lo pasionalmente cerrado. Nos referimos a la exaltación del círculo, es decir, al plan sistemático que retorna a sí mismo como forma de la verdad.

[3] [°] Este pensar en círculo corresponde a la serpiente idealista que se muerde la cola, o a lo que la *Lógica* hegeliana llama retroaproximación, en la que «el fundamento retrospectivo del comienzo y la sucesiva determinación prospectiva de la misma confluyen y se identifican» (*Werke*, t. v, p. 350).

[4] [x] y con un impulso de unidad. Esta influencia se abre paso, sin embargo, con gran dificultad, en virtud de «aquella orgía báquica en la que ningún miembro se libra de la embriaguez» de que nos habla la *Fenomenología*.

[5] [x] dejando de ser un problema abstracto de conocimiento; y, sin embargo, lo material consiste precisamente para Hegel, gracias al panlogismo, en el proceso de autoconocimiento del objeto y solamente en ello: la historia universal es la transfiguración universal. Y para Hegel lo es con tanta fuerza que construye casi todo lo real, si no en la naturaleza por lo menos en la historia humana, siguiendo la pauta de este ideal panlógico, con peligro de desplazar en gran medida, e incluso de hacer superfluo en este universo suyo, lo ideal como aparentemente realizado. En su conjunto, triunfa en Hegel, desde luego, en lo material, la mediación sujeto-objeto, y esto hace que la teoría del conocimiento resulte, por sí,

superflua. Sencillamente, porque se contiene y se debate ya por entero, *materialiter*, en el mismo proceso universal.

Ahora bien —y hay que tener en cuenta algo, pues es decisivo—, esta equiparación de sujeto y objeto postulada por Hegel se entrecruza en él, a la postre, con una *relación completamente distinta entre ambos* en la que sus voces casi chocan entre sí. En efecto, para Hegel el sujeto no sólo se halla, digámoslo así, por debajo de los objetos, no sólo permanece no colmado antes de los objetos con que se instruye y enriquece, sino que, por otra parte, resplandece al final de la mediación del objeto con los destellos de un contenido-meta y un resultado, como el Yo o el ser para sí. El sujeto que se lanza al movimiento sujeto-objeto, que atrae hacia sí al objeto, en el fondo es un ser en sí casi carente de determinación; en cambio, el sujeto que emerge, crecido, de las objetivaciones de la naturaleza e incluso de las de la vida espiritual, es ya la libertad «por excelencia» (*καὶ' ἐξοχήν*) o «la idea que ha cobrado ya la conciencia de sí misma». Así como el primer sujeto siente el impulso de seguir desarrollándose en el objeto, el segundo representa ya la satisfacción absoluta de esa necesidad; o, para emplear otro símil más claro: el sujeto del movimiento sujeto-objeto es la fuente misma de la que este movimiento brota; el sujeto arribado a la meta del movimiento, una montaña magnética que atrae hacia sí todo el proceso.

Consecuente con esto, la *Lógica* de Hegel define el paso del Ser al Concepto, a través de la Esencia, como un paso del objeto al sujeto (en el segundo de los dos sentidos apuntados), y la lógica del concepto como la lógica subjetiva, más aún, como la lógica del yo concebido. De donde: «La concepción de un objeto consiste, en realidad, pura y simplemente, en que el yo se lo apropie, lo penetre» (*Werke*, t. v, p. 16); el concepto, tal como se manifiesta en definitiva, es «el reino de la subjetividad o de la libertad», la «sustancia emancipada en concepto» (*l. c.*, p. 12). Con lo cual se cumple al mismo tiempo el postulado de la *Fenomenología*: «concebir la verdad no sólo como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto» (*Werke*, t. ii, p. 14). Y la *Lógica* dice, abiertamente: «Esta perfección no es ya la sustancia misma, sino algo superior, el concepto, el sujeto.» (*Werke*, t. i, p. 9.) Este sujeto-meta (que encierra algunas reminiscencias del Dios de Aristóteles, del «motor inmóvil», de aquella perfección por la que suspiran todas las cosas) se mueve, evidentemente, en un plano completamente distinto que el sujeto que pugna por alcanzarla y va escarmentando en la novela pedagógica del mundo. Es cierto que, según la intención de Hegel, ambas clases de sujetos, el de la creación histórica y el del resultado histórico, pueden relacionarse entre sí dentro de la órbita sistemática trazada, e incluso confluir, sin dar como resultado un sujeto nuevo.

Ahora bien, la emergencia del ser para sí de la «no verdad del fenómeno» —que podríamos llamar la relación sujeto-objeto finalizante, en vez de la otra, que es la oscilante— es presentada, cosa muy instructiva por cierto, como una especie de teoría material del conocimiento. Conócete a tí mismo: el filósofo repite *expressis verbis* este logogrifo, presente en toda la filosofía hegeliana, como lema inscrito sobre la puerta de entrada de la filosofía del espíritu, en la que se expone el devenir de formas y capas del ser para sí.

Es, en última instancia, la teoría del conocimiento de la mística: traducción del conocimiento del mundo en conocimiento de sí mismo: tal había sido ya el fin metódico en la metafísica religiosa del neoplatonismo; y esta misma actitud se repite en el místico intelectualista Eckhart, de quien guarda profundas influencias la doctrina hegeliana del autodespliegue de la idea. Un proceso del conocimiento revelador es, en Eckhart, el alumbramiento del universo del seno de Dios; un proceso cognoscitivo ocultante, el retorno de las cosas a Dios. Esta manera de determinación del saber se halla infinitamente alejada de Hume y Kant, pero no

así del Hegel del despliegue del espíritu. La determinación mística es tanto menos extraña a nuestro filósofo cuanto que en él el ser para sí absoluto no conserva siquiera su cualidad de sujeto. Pues allí donde cesa el objeto, es decir, allí donde ha dejado de ser algo extraño para la perfecta autoconciencia, el sujeto pierde también su propia determinación.

La objetividad y la subjetividad se convierten así, en Hegel, al lograr esta identidad, en momentos igualmente indiferentes de uno y lo mismo, y pueden trocarse el uno por el otro de tal modo que ya no es necesario subrayar la suprema subjetividad:

> «La razón, esfera de la idea, es la verdad revelada a sí misma en la que el concepto cobra la realización sencillamente adecuada a él, y es libre *en la medida en que reconoce en su subjetividad* este su mundo objetivo, y aquélla en éste.» (*Werke*, t. v, p. 33.)

Esta identificación de sujeto, objeto, y nuevamente sujeto, no es ya, simplemente, aquel tipo de unidad dialéctica cuya repelente conjunción se le antoja a nuestro entendimiento una paradoja. No; la identidad, en esta fase suprema, es ya más bien otra clase de paradoja, una paradoja real: cabalmente, la de la mística. Es algo semejante al «devenir del yo» de Eckhart, que es, al mismo tiempo, «desyoificación» y el ser supremo que aquél llama unas veces «nada total» y otras «yermo florido».

De este modo, la filosofía real de Hegel pasa del sujeto consciente de un ser en sí inmediato, a través de las enajenaciones del objeto, al sujeto final ya liberado, que es objeto y, al mismo tiempo, sujeto referido a él. Es éste el punto en que el fenómeno se desprende de la esencia al identificarse con ésta, mejor dicho, desde el momento en que la cosa concebida deviene, en y para sí, la verdad de la esencia.

[6] [°] Esta sentencia filosófico-real fue escrita por Hegel en un dictamen sobre la la enseñanza de las ciencias filosóficas propedéuticas en los gimnasios; pero es también aplicable a las universidades de nuestro tiempo, donde los profesores, los honrados, no son mejores que sus colegas del interregno, pues se limitan a enseñar a «filosofar» sin pretender (o poder) enseñar filosofía. La finalidad de los viajes —prosigue Hegel— no es otra, en realidad, que conocer las ciudades, etc., es decir, conocer el *contenido*.

Capítulo XII

[1] [x] Esta Idea, la radical resolución de desarrollar el contenido de la lógica a como el pensamiento divino anterior a la creación del mundo, conduce, indudablemente, a grandiosas consecuencias. Constituye, precisamente, un recurso por medio del cual es posible concebir las categorías —no sólo las mecánico-cualitativas, sino también las de medida, vida y finalidad— como una red cósmica o como una trama hecha de colores y figuras en la que se entreteje la naturaleza misma.

Es cierto que la materia no ha sido nunca, para los idealistas, más que un estorbo y una complicación, y Hegel no podía, razonablemente, construir desde la punta de la naturaleza, que es la base del espíritu, y convertir el tejado en la base. Pero la teoría hegeliana de las categorías da la pauta en muchos sentidos, aunque desaparezca su reino *ante rem*. Incluso la hipótesis de una lógica precósmica tenía la ventaja de que esta gigantesca abstracción mantenía lozanas otras formas del pensamiento y permitía concebir otras relaciones de la naturaleza no puramente mecánicas.

[2] [x] Cierto que esta legítima adecuación de la comprensión de la naturaleza a las

cualidades naturales se adquiría y se desacreditaba gracias a imágenes completamente fantásticas de grotescas analogías y paralelismos disparatados, tan exagerados en su antagonismo con el análisis cuantitativo que sólo tenían de común con la mencionada doctrina aristotélica y leibniziana la cualidad y las fases, la estructura, pero no el carácter racional.

Es éste el punto en que el concepto hegeliano del ser fuera de sí en la naturaleza se sale de quicio.

[3] [x] El problema rige incluso cuando el método es más material y cuando «el tipo ideal naturaleza» no se concibe como una colección de antigüedades.

Grados de una «verdad» relativa y ascendente en la naturaleza (conforme a Aristóteles-Leibniz):

[4] [x] de este modo, el inicial ser para sí surge, contento y enterito, de la crisálida del simple ser fuera de sí.

Capítulo XIII

[1] [x] la historia acaece eternamente, lo que vale, en rigor, tanto como decir que no acaece.

[2] [x] El fallo de la historia no se emite, sino que está ya emitido; la historia se convierte así en algo homogéneo con el Estado, no como proceso, sino como construcción. Es la fuga de las naciones, y es también, de este modo, el juicio final, pero un juicio cuyos fallos quedan grabados en la historia y que no tiene por qué emitir más sentencias.

He ahí como la filosofía de la historia puede desembocar en la síntesis dialéctica del derecho político interior y exterior, llenando el espacio que, según la «disposición» kantiana, debieran llenar el derecho internacional o una liga de estados, lo cual no es, según el propio Hegel, más que un impotente deber ser:

> «Como no existe ningún poder capaz de decidir contra el Estado lo que de por sí debe ser considerado como derecho de ejecutar este fallo, no podrá pasarse nunca, en este terreno, de un deber ser.» (*Filosofía del Derecho*, § 330, adición.)

Por tanto, el derecho internacional se convierte también, desde este punto de vista, en fuga de las naciones o decadencia y auge de los imperios histórico-universales como decantadores de épocas decantadas. Volvemos a encontrarnos, pues, con una historia de arqueólogos y no con una historia dialécticamente lozana, como la que Hegel conoce de un modo tan poderoso, aunque sea dentro de lo devenido, más aún, de lo legendario. En cuanto a qué y en la medida en que consiste en este proceso dialéctico, se la puede y se la debe entender antes de la filosofía del derecho, es decir, a la inversa de lo que ocurre en la disposición hegeliana.

Sin embargo, vemos que con la historia lozana se mezclan en considerable dosis la historia como de largo tiempo atrás acaecida, los juicios históricos como de largo tiempo atrás recaídos.

[3] [x] Hegel sobre Norteamérica, los grandes horizontes como válvula de seguridad revolucionaria, perspectiva de espera, *liberty*:

Capítulo XIV

[1] [x] El lector no alemán, sobre todo, se acostumbró a ver en Hegel, no un heleno deseoso de vivir en la *polis* de Pericles, sino un casco prusiano cubierto de laureles. También desde este punto de vista se formó, de este modo, una imagen

falsa de uno de los más grandes pensadores de la humanidad; algo así como si se quisiera repudiar a Shakespeare por haber sido un poeta cortesano (que convertía a los artesanos en pícaros).

No puede negarse que Hegel lleva demasiado lejos su amor por el orden, pero no más que Goethe, a quien llegó a llamarse —confundiendo, inadmisiblemente, la parte con el todo— un cortesano adulador.

[2] [x] De aquí el famoso pasaje, llamado también a adquirir una falsa celebridad.

[3] [x] se caracterizan, en parte con desprecio y en parte con rabia, las condiciones vigentes en el llamado país de Guillermo Tell. Y en un trabajo escrito en 1796, leemos estas palabras:

> «Anteponiendo la idea de la humanidad, me propongo demostrar que no existe ninguna idea del Estado, el cual es algo puramente mecánico, como no existe una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad puede llamarse idea. Es necesario que nos remontemos por encima del Estado, pues todo Estado tiene necesariamente que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos; y esto no puede ser; por ello, es necesario que el Estado termine.» (Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936, pp. 219 s.)

Claro está que con estas frases deshilvanadas no es posible hacer ningún Estado, ni apoyándonos en ellas tampoco podemos convertir al joven Hegel en un ciudadano anarquizante de nuestros días. En realidad, estas frases no proceden del propio Hegel, sino de una copia hecha por él de unos apuntes de Schelling, aunque con algunas acotaciones afirmativas que respondían a su estado de espíritu de aquella época (cfr. Hoffmeister, *l. c.*, p. 445). Sí es auténtico, en cambio, y suena en nuestros oídos como un eco —totalmente inesperado— de las reivindicaciones de la guerra alemana de los campesinos, el siguiente pasaje, que figura en el *Primer proyecto para una Constitución del Imperio alemán,* escrito entre 1789 y 1799:

[4] [x] Además, el Estado de Hegel no está solo en el mundo, porque tiene sobre sí, como «espíritu objetivo», al «espíritu absoluto»: el arte, la religión, la filosofía. La dialéctica hegeliana empuja estas esferas, rebaja al Estado a servirles de base, por otra parte necesaria. Por eso, el Estado no es en Hegel el único Dios real; mucho más presente, mucho más real se halla, y es su espíritu cósmico en las formaciones extraestatales. Y no porque éstas sean formaciones de la pura interioridad, de la fe pura, a diferencia de las otras. Hegel no dio nunca, a lo largo de su vida, gran importancia a esta clase de interioridad, con la que no nos encontramos ni en su concepción del arte ni en su concepción de la religión. La «subjetividad» que en ellas prevalece no es, no quiere ser, solamente una huida al ánimo, al más allá o a lo fraseológico. Es una «subjetividad» absolutamente construida y exteriorizada, *una esfera como el Estado, aunque situada claramente por encima de él.*

De este modo, el Estado no es, en Hegel, nada absoluto, sino simplemente un medio. Su fin objetivo se halla supeditado al absoluto, representado para él por el arte, la religión, la filosofía, y su espíritu objetivo no hace sino proporcionar una base y un eslabón al espíritu absoluto.

[5] [x] Claro está que la tendencia hegeliana a valorar ateniéndose a los actos (no a las intenciones ni a las convicciones de conciencia), no es tan acentuada que —para poner un solo ejemplo especialmente claro— trate de justificar la tesis de que el fin justifica los medios. Consecuentes en un todo con su doctrina, reconocen esta tesis un hegeliano como Kuno Fischer (en su obra *Logik und Metaphysik*, 1865, pp. 512 s.) y un propugnador de la finalidad como Eduard von

Hartmann (en *Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1879, pp. 565 ss.). Pero Hegel, por su parte, sólo cita esta tesis como rodeada de una triste celebridad, sin dejarse seducir por ella. Y hasta agarra por los cuernos el sentido material que encierra, exagerándolo hasta llevarlo a la consecuencia de que, en ciertos casos, podría ser lícito y hasta constituir un deber cometer un crimen para alcanzar un fin bueno. Cosa que rechaza una teoría moral, por lo demás tan activista y preocupada por las consecuencias, incluso como problema, y la misma dialéctica se detiene ante él. Pues si bien los guerreros y los tribunales de justicia pueden y deben matar, en función del fin de la guerra o de la pena, rectificando en este sentido el precepto «No matarás» que la Biblia formula de un modo general,

> «lo que se llama crimen —continúa Hegel— no es una vaga generalidad que se halle sujeta todavía a una dialéctica, sino que tiene ya sus límites objetivos determinados» (*Werke*, t. VIII, p. 140).

De aquí que en ningún caso pueda producirse un cambio de cualidad por la relación moral con un fin; tanto menos cuanto que el fin sagrado que en apoyo de una mala acción pudiera invocarse, no sería nunca sino la opinión subjetiva respecto a lo que pudiera considerarse como bueno o como mejor. Esta explicación es arbitraria, traída a la fuerza, y su inconsecuencia (en unión de la dialéctica interrumpida) muestra claramente hasta qué punto el objetivismo moral de Hegel repugna toda excepción y es capaz de resistir todas las pruebas a base de ejemplos a que se lo someta. Basta con lo dicho para tener una idea de la exterioridad moral de Hegel, del modo tan grandioso, sin precedentes ni siquiera en la Antigüedad, como se entrelazaban en él la existencia humana y la existencia pública.

[6] [°] Y ni siquiera aparece expresado o prometido, pues la obra no se llama así, sino decididamente *Filosofía del Derecho*, e incluso con el subtítulo de «Bosquejo del Derecho natural y la Ciencia del Estado», a pesar de que el lugar sistemático que ocupa es el reservado para la ética.

[7] [x] Tanto aquí como allí, falta en Hegel el punto de partida primario subjetivo, ante el que se plantea primerísimamente el problema del conocimiento objetivo, de la moral objetiva, aunque en muchas de sus partes se trate, ciertamente, de un problema artificioso, aparente.

[8] [°] En la teoría jurídico-moral de la voluntad profesada por Hegel, no se considera grato el problema mismo, ni incluso reconocer la antítesis con lo emocional.

[9] [x] que arrastra consigo la humanidad desde el evangelio de San Lucas hasta el bolchevismo.

[10] [x] Por eso, la teoría hegeliana del espíritu objetivo no posee una sublimidad formal muy por encima del hombre, sino simplemente una decencia y una solidez burguesas. Pero, como nunca en la sublimidad, la razón como real pone, contra lo convenido, mecha en la ejemplaridad; y esto suple ampliamente la falta de acicate. Surge así, en parte, un pretencioso filisterio que creíamos haber comprendido, incluso, bajo el nombre de filosofía del Estado monárquico prusiano.

[11] [x] supuestamente archirreaccionaria y que en parte lo es, indudablemente. Esta filosofía está llena de incursiones demoníaco-subversivas por entre.

Capítulo XV

[1] [x] del sistema de las diversas artes. En la primera parte se tiene en cuenta, a, también, como eslabón de la diferencia dialéctica, la belleza natural (y no, como podría esperarse, lo feo; esto sólo fue incorporado a la estructura por los discípulos de Hegel, tales como Weisse y Vischer).

Pero ya lo bello en la naturaleza tiene en Hegel un sentido harto negativo; el «amor» a la naturaleza del siglo XVIII se ha disipado; Hegel se revela también en este punto como un patriota local de la cultura.

2 [°] hasta el fondo (como el arco romano, la estatua suelta, inactiva, «no complicada en nada», o el despliegue de la unilateralidad épica, agudizada, de los caracteres dramáticos) y por qué, sin embargo, todo aparece, en la *Estética* de Hegel, tan alejado,

3 [x] se la coloca, a fuerza de exaltarla, casi fuera del mundo de las artes, pues tiene que ver con la cosa en sí, y no con los fenómenos que las otras artes se ven confinadas a representar.

4 [°] El arte, en Hegel, sigue desarrollándose como religión, pero de tal modo que ésta pasa a ocupar el mismo lugar que antes ocuparan la estatua, el templo, la poesía.

El punto dialéctico de transición, en este proceso, lo forman la poesía, especialmente la tragedia (sacrificio, reconciliación).

5 [°] Por eso, los puritanos han considerado siempre el arte como resplandor luciferino; claro está que así concebido el arte, ni Gruenewald ni Miguel Angel ni Beethoven aparecían inscritos dentro de este resplandor.

6 [x] Si todo lo perecedero es solamente un símbolo, lo es, en Goethe como para Hegel, ya dentro de la intuición sensible, sin necesidad de aguardar la representación religiosa. La aparición sensible de la idea es, como apariencia bella, una aparición que no quiere ni puede quebrar la objetividad, sino que la hace translúcida; es un algo terrenal transparente, transparente terrenal; es, sencillamente, el ojo lleno de la plétora del mundo:

7 [°] En el plano de la moralidad, era sospechosa la diferencia entre la voluntad moral y el mundo. Pero en el plano de la moral manteníase en pie, y seguía surtiendo efectos, la antigua *polis* del ciudadano como una organización que ya no era puramente interior y privada, como regla, y el Estado prusiano fue construido por Hegel, especulativamente, a tono con ella. Lo que en aquélla se vuelve de un modo violento y reaccionario contra el deber, como un supuesto deber ser privado y abstracto no sella la paz, en la *Estética* hegeliana, ni con las contingencias fortuitas dadas ni con las tradiciones establecidas. Desgraciadamente, tanto esta no-paz como el «mundo enteléquico» mejor que estéticamente nace, son puramente contemplativos; ambos son aquí inocuos, pues se hallan bajo la tutela de una Minerva desinteresada, no armada con su égida, con su escudo. El supuesto dualismo entre «el ideal y la vida» pierde en Hegel, incluso, aquel acento de lucha que aún conservaba en el arte ideal, heroico-patético, de la burguesía revolucionaria, desde el *Catón* de Addison hasta el *Guillermo Tell* de Schiller y el *Prometeo* de Shelley. Pero el arte, tal como Hegel lo concibe, no es opio; hay en él, para ello, demasiada vela, demasiado testimonio; hay, sobre todo, demasiado conflicto entre el ideal de la belleza y la defectuosidad empírica (inadecuación al sujeto), conflicto considerado como insoslayable, como canónico, para el mensaje del arte. De este modo, el arte no se ocupa de las apariencias que suceden, sino de dar apariencias a lo no logrado, haciéndolo suceder:

> «La vida natural no va más allá de la sensación, que permanece en sí... y que, además, se encuentra en sí inmediatamente condicionada, limitada y supeditada. La misma suerte le está reservada a la realidad finita e inmediata del espíritu en su saber, su voluntad, sus sucesos, sus actos y vicisitudes... Tal es la razón de por qué el espíritu no sabe reencontrar tampoco en la finitud de la existencia y de su limitación y necesidad exterior la visión (!) directa de su verdadera libertad, viéndose, por tanto, obligado a realizar (!) en otro terreno el anhelo de esta libertad. Este otro terreno es el arte, y su realidad, el ideal.» (*Werke*, t. x^1, pp. 195 s.)

[8] [x] También en este punto se aparta Hegel considerablemente de la estética plotiniana, a la que debe, por lo demás, según hemos visto, la definición de lo bello como la manifestación sensible de la idea.

[9] [°] Y de un modo sintomático, y, como siempre, con mirada de largo alcance:

> «Los bellos días del arte griego y el período áureo de la baja Edad Media han pasado.» (*Werke*, t. x[1], p. 15.)

[10] [x] La consecuente repulsa del factor culpa en la tragedia, corolario de la repulsa de la tendencia a moralizar (ayuda de cámara y héroe) y de la relativización de la moralidad (nada grande se hace sin pasión). El espectador no se deja conmover tampoco por el temor ni por la compasión (*scilicet*: Prometeo, prototipo de los héroes trágicos, no necesita de ninguna de las dos cosas, y su «culpa» consiste en ser mejor que Zeus).

Capítulo XVI

[1] [°] ; de este modo, la religión de Jesús, el Dios-Hombre, se convierte casi en una religión sin Dios, en una especie de ateísmo bajo forma cristiana.

[2] [x] Hegel percibiría y captaría esta contrarreferencia como auténtica mutualidad de referencia, sobre todo en el culto.

[3] [x] Lo que ocurre es que ni la actitud hegeliana ante lo devenido históricamente ni su panlogismo permitían que este sentimiento se convirtiera en concepto, ni en el abismal del temor, ni en el desestrellado de la veneración. En vez de eso, el tesoro que no puede devorar el orín, la polilla ni, sobre todo, el psicologismo, fue transformado en la objetividad, como ciudadela contra el subjetivismo. En la misma objetividad en la que el Yo tiene que recobrar sus tesoros dilapidados y enajenados en el cielo. En la misma que el Hegel de una época posterior vería desustantivada por la muerte de Dios y no solamente del hombre en Cristo, de tal suerte que la sustancia se repliega a la comunidad de los fieles y a su reino.

La contrarreferencia (por no decir la contratendencia) de la actividad del Señor y del Padre se convierte, así, en la estrategia contra el arribismo demasiado fuerte de la humanización. No es, en ese sentido, una auténtica y, por tanto, permanente objetividad (como en la heteronomía del judaísmo de la Ley, del Islam y también del dogma de la Iglesia cristiana). *El objetivismo religioso de Hegel es más bien una pseudomorfosis —impresa en el modo del Padre— de la profundidad, de la conciencia de la profundidad.* Pero es aquella profundidad que se extiende en la subjetividad misma y no sólo en el mar de ella, cuya lejana ribera tiene su opuesta, su más inmanente opuesta.

Esta subjetividad es

[4] [x] O, traducido a la objetividad hegeliana, es como el océano en que se anega y disuelve el sujeto; es la genuina sustancia de la subjetividad, pero de la auténtica.

[5] [x] La valoración del mito de la serpiente es también, aquí, un signo seguro para distinguir el cristianismo herético de las diversas continuaciones eclesiásticas de la antigua religión de Baal.

[6] [x] de la Ilustración o de cualquier otra humano-liberal; sin embargo, esta profundidad es abierta, no encierra nada de inesperado.

[7] [x] Todo esto son, evidentemente, historicismos, como lo siguen siendo, aun hoy, por parte de aquellos que los mantienen en pie. Son algo *distinto*

Capítulo XVII

[1] [°] ; por donde Dios vestía, a su vez, el ropaje aristotélico, y se entregaba a una ocupación puramente intelectual. Hasta un secretario del Espíritu del Mundo de rango ya más bien bajo, como Eduard von Hartmann, da a entender en su teoría de las categorías que Dios (la Idea absoluta) se entrega a la geometría sintética y construye haces de radios.

[2] [x] Los pensamientos filosóficos nacen, como Minerva, de la cabeza de Júpiter, sin madre y relacionados solamente con sus iguales.

[3] [x] Su individualidad es el exponente de un algo universal: Sócrates representa el bien, Aristóteles el fin y Spinoza la sustancia misma.

[4] [°] Es como «su tiempo captado en el pensamiento», y se afirma como dialéctico de transición de la razón que deviene para sí.

[5] [°] El método de Hegel, sobre todo, pretende ser, verdaderamente, un *methodos*, un camino intermedio de investigación, en que el filósofo recorre, y no sólo receptivamente, los caminos del arte, de la religión y, naturalmente, de la filosofía.

[6] [°] Y la paradoja se acentúa cuando el objeto captado por el conocimiento es modificado también intrínsecamente por el mismo conocimiento que lo «produce»; lo cual es, como se recordará, lo que constituye precisamente la esencia de la relación sujeto-objeto y de su proceso, íntimamente entrelazado. Y esto, en toda la línea:

> «Al cambiar el saber, cambia también, en realidad, el objeto mismo; con el saber, también se convierte en otro... Al encontrar [la conciencia] que su saber no corresponde al objeto, no puede tampoco mantenerse este objeto; o cambia la pauta de enjuiciamiento cuando aquello a que tiene que aplicarse no aguanta la prueba; la contrastación no lo es solamente del saber, sino también de lo que se toma como pauta.» (*Werke*, t. II, pp. 69 s.)

Marx entiende, y con razón, que este rasgo constante de cambio preconizado por la *Fenomenología* es el del trabajo humano. Es cierto que, en Hegel, el movimiento y los cambios recíprocos del saber y de su objeto terminan al llegar al saber absoluto, en que el objeto se identifica con el saber y desaparece en él. Pero ni el propio Hegel afirma, al llegar al punto en que la filosofía de la historia de la filosofía alcanza la suya propia, que su objeto, la historia de la filosofía, y su último y definitivamente logrado contenido de mediación, el de la filosofía hegeliana, desaparezcan. Lejos de ello, es precisamente el objeto el que se retiene como el mismo de antes, ya comprendido y coronado por sí mismo, como si dijéramos:

> «La última filosofía contiene, por tanto, a las anteriores, resume en sí todas las fases, es el producto y el resultado de todas las que la preceden.» (*Werke*, t. XV, pp. 690 s.)

[7] [x] Pero también las demás filosofías en su conjunto (cuando son tales, es decir, en cuanto se refieren al contenido fundamental de la existencia) revelan la barrera, y hasta podría decirse que lo fragmentario de la perfección, en el hecho de que señalan la esencia (en términos populares, no hegelianos, la cosa en sí) por medio de un santo y seña perfecto. En el hecho de que lo señalan con un término redondo ya en cierto modo contenido de sí mismo, como si se tratase, en efecto, de algo que se halla ya satisfecho y terminado.

De aquí los expeditivos conceptos de sustancia, espíritu absoluto, voluntad de vivir, aplicados a un contenido fundamental en el que, por hallarse comprendido en una historia tan violenta, por ofrecer tanto frente y tanto de nuevo, no puede ser seguro, en modo alguno, que sea ya de por sí algo definitivamente terminado.

[8] [x] Pues ésta no significa necesariamente algo cerrado y definitivo, como ocurre en todas sus manipulaciones, sino que puede significar: despeje del incógnito existencial y sustancial en que se halla todavía el problema pendiente (aún no resuelto) en el proceso del universo. En lo que va envuelto también lo no logrado en el pasado, para que pueda llegar a lograrse y no se intente infructuosamente, no fracase de modo definitivo. En lo que se haya encuadrado también el paisaje que se atalaya por las ventanas, siempre utópicas, de las obras maestras; todo lo cual quedaba antes perdido en un vago porvenir.

Esta interpretación del proceso no significa sino su propia identificación, para que pueda encontrar, por fin, su predicado, el predicado del sujeto existencial que empuja. Y esto y sólo esto es la confluencia, cierre distinto, por tanto, del círculo: la *confluencia auténtica de la identidad.* Sólo esta última —que Hegel menciona siempre como algo puramente no desarrollado, no como algo final— señala el fin, al cual no se halla ya adherido nada extraño (impropio). El círculo final no añade al alfa del comienzo y la salida nada nuevo sino el omega del retorno; en cambio, la identidad final se comporta con respecto al comienzo y disparo del mundo no identificados no como un retorno, sino como una irrupción. Se comporta como la solución con respecto al enigma, como el día libre con respecto al encierro en fermentación, como la meta encontrada con respecto a la búsqueda del que se pone en marcha sin información alguna.

La identidad no es, por tanto, en este final, ningún principio lógico de un algo puramente lógico, sino que designa más bien el qué o lo intensivo de toda existencia en la medida en que ha encontrado, por fin, su contenido-meta y lo ha realizado por sí mismo como el qué; pues lo que va realizándose intensivamente es, de por sí, lo único que aspira a realizarse, y se realiza por medio de su encontrada identificación. La identidad es, así, solamente el conocimiento de sí mismo,

[9] [x] De aquí el tranquilo éter, que es, al mismo tiempo, el intranquilo pulso.

[10] [x] La filosofía, sin necesidad de convertirse en una filosofía abstracta, puede aparecer también *ante rem* poco más o menos como Aníbal *ante portas.*

Capítulo XVIII

[1] [x] Aparece relacionado con los brotes espirituales de aquel veranillo de San Martín de una burguesía nacida tardíamente y un poco hastiada de sí misma.

[2] [x] cuando piensan en Hegel, por todas partes ven al espíritu, ven a Dios en la historia; para ellos, Dios es «el único pensamiento de Hegel», como ha afirmado un Nikolai Hartmann desde lo alto de esta especie de renacimiento hegeliano.

Y se comprende que sea así: al pensamiento burgués no le hace ninguna gracia la dialéctica, y no sólo por mor del positivismo; no le gusta el gusano que anida en la manzana, ni espera tampoco nada bueno del cambio. Si existe una «realidad de lo contradictorio», esta realidad es, según estos renovadores del pensamiento de Hegel, irracional; se la convierte, pues, en lo más antihegeliano que pueda imaginarse: en la cabeza metida en la arena o en la cosa en sí. Se crea, de esta manera, la peregrina figura de un Hegel menos dialéctico, a diferencia de aquel Kant más agnóstico que tanto engordó antes de este renacimiento hegeliano. También en este terreno ha terminado la época de las malversaciones; ahora se trata de presentar a un Hegel pacífico, desintoxicado; a un Hegel que ha dejado de ser el Hegel de la tormenta para convertirse por entero en el idealista del éter que flota por encima de las cosas.

[3] [°] Según Feuerbach y Marx, esta inversión es típica de todos los filósofos idealistas; sin embargo, es muy significativo que la crítica materialista reaccione mucho más apasionadamente contra Hegel que contra el idealista Platón o contra Spinoza. No sólo porque Hegel estaba más próximo en el tiempo y era la suma y

compendio de todos los idealismos. Lo que determinaba la violenta reacción de esta crítica era, cabalmente, el hecho de que Hegel convirtiera la vida sensible del universo en la acción fantasmal de los espíritus; tanto Feuerbach como el joven Marx se revelan contra esa danza macabra de la memoria que tiene lugar bajo una luz cósmica particularísima, etérea, la del espíritu.

[4] [x] Schelling, por su parte, ve lo existencial como el «impulso» panlógicamente inderivable, como el «oscuro ser» que late en todos los fenómenos. Este ser es la «oscura causa primigenia» del universo y el proceso, su separación: «no habría ningún proceso si no hubiera algo que no debiera ser».

Ambos puntos de vista son muy difícilmente armonizables con el de Feuerbach, y no digamos con el de Marx; sin embargo, no puede negarse que existen entre ambas corrientes ciertos entronques que da la época común. Entronques, concretamente, negativos: el antilogismo de Kierkegaard y de la última época de Schelling guarda, evidentemente, cierta relación con el antiidealismo de Feuerbach y Marx. El entronque positivo es subrayado por el acento de la existencia; no en vano la apelación hecha a lo existente recae sobre un objeto totalmente distinto en el antilogismo y el antiidealismo. Lo «inmediato» de Kierkegaard y lo «inmediato» de Feuerbach guardan entre sí, aunque ambos rechacen por igual la «abstracción» hegeliana, la misma relación que pueden guardar el alma que se agita dentro de sí misma y la sana corporeidad retozona, la misma relación que guardan «el hombre cristiano en continua crisis» y «el hombre real que pisa sobre el terreno de la naturaleza».

Y aún son más profundas las diferencias de la «existencia» humana que se advierten entre el individuo de Kierkegaard y su interioridad y el «conjunto de las relaciones sociales», tal como lo concibe Marx. Y no digamos entre la tortura de sí mismo de Kierkegaard, concepto de por sí abstracto y abstrayente, y la mirada material en torno, la voluntad y la decisión revolucionaria de Marx.

No obstante, es indudable que en la relación en su día existencial o «positiva» contra Hegel se advierten, como hemos dicho, ciertos entronques simultáneos, ciertas coincidencias en la apelación a un estado de cosas, a un terreno que nada tiene de conceptual. El joven Engels, después de haber asistido a los cursos berlineses de Schelling, escribió bajo seudónimo acerca de ellos y desenmascaró al anti-Hegel de aquella reacción, prestando con ello un servicio bastante útil al que más tarde habría de ser el Hegel terrenal puesto sobre sus pies.

Claro está que en nadie se echaba tan de menos como en el Schelling de la última época la fuerza para enfocar la dialéctica sobre el presente e incluso sobre el porvenir, en vez de limitarla al examen del pasado. Esta fuerza falta también en Kierkegaard y en Feuerbach, quien, a pesar de ser el materialista de la existencia, no abordó el futuro más que con un simple sentimiento y una aceptación general. La dialéctica sólo se torna realidad allí donde deja de ser una clave puramente teórica para convertirse en una actividad práctica; es así como se convierte en aquella realidad intensiva que los filósofos sensoriales y existenciales habían negado en Hegel desde los más diversos puntos de vista. En una realidad, por cierto, mucho más intensiva de lo que habría apetecido un Kierkegaard, y no digamos un Schelling e incluso, tal vez, el propio Feuerbach. Es una realidad movida y móvil. Esto es lo que hace de Marx, como el único pensador real entre los que se despiden de Hegel y lo combaten, el que más cercano permanece al combatido Hegel.

[5] [°] «El Viejo», suelen llamarlo, en las cartas que entre ellos se cruzan, Marx y Engels, como si se tratase del padre, del fundador, del anterior titular de la casa.

[6] [x] es lo real convertido en racional, es, por fin, lo racional convertido en real.

[7] [x] Y, en cuanto al sujeto, lo que Hegel pretende es hacerlo cambiar radicalmente mediante sus determinaciones objetivas:

[8] [x] el tratado de paz de Versalles,

[9] [x] Feuerbach, al despedirse de Hegel, toma de él lo antropológico, reduciéndolo a existencia sensible, y se lo transmite a Marx. Este, a su vez, al despedirse de Hegel, hace materialmente ostensible lo dialéctico, que en Feuerbach desaparece, por su insistencia excesiva en apoyarse en la «inmediatez sensible».

Capítulo XIX

[1] [x] Así lo veíamos a propósito de la antropologización feuerbachiana de la religión, y así se confirmó, también, sobre todo, en el punto fundamental de la filosofía de Hegel, en la teoría del cambio cualitativo. Tampoco esta teoría es construida por Marx «trayéndola de la Luna», por la sencilla razón de que ya en Hegel no moraba en la Luna únicamente, ni eso, siquiera, era una herejía que flotase en el aire como un fantasma. Además de ello, la dialéctica hegeliana reflejaba los procesos más reales, traducía en la superficie, entre las premisas y la conclusión, lo mismo que de un modo real ocurría por debajo de ella entre los hombres en las relaciones concretas de la existencia.

Esta última vitalidad la toma Marx de Hegel, y con ella adquiere seriedad la ramificadísima meditación. Es la verdad que Marx dijo una vez que no había hecho sino «coquetear» con la manera peculiar de expresarse de Hegel; pero esta actitud, no muy comprometedora, se refiere solamente, *expressis verbis*, al *modo de expresarse* y no, como los revisionistas se empeñan en entender, falseando a Marx, a la *dialéctica* misma, que Marx hizo suya ya para siempre y a lo largo de toda su obra. La dialéctica guía todos sus análisis e ilustra, como el gusano en la manzana, pero también como la mariposa en el capullo, todas sus esperanzas. Es ella la que le permite, a diferencia de los anteriores utopistas, de los utopistas abstractos, ver en la miseria, además de la miseria, el punto en que ésta hace crisis y se cambia en rebeldía.

[2] [°] Esta materia despoja a la dialéctica hegeliana de todo lo que tiene de fantasmal y la hace oscilar de un lado para el otro, pero no reduce solamente a recuerdo el nuevo punto de apoyo.

[3] [x] Algunos, como Georg Lukács, llegan incluso a limitar la herencia de Hegel al método por el que luchó, entendiendo que «el cuerpo muerto del sistema escrito» sólo tiene interés, hoy, como «botín de filólogos y fabricantes de sistemas» (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, p. 31). Pero no perdamos de vista esto: Engels escribió una dialéctica de la naturaleza siguiendo las huellas de Hegel, y Marx tomó de la filosofía hegeliana del derecho la fundamental distinción entre «Estado» y «sociedad civil», y muchas cosas más que afectan al contenido y que no se refieren solamente a lo «metodológico». Todo Hegel forma parte de la historia de las ideas del marxismo —que, como es sabido, no forma una unidad cerrada—, aunque hay que reconocer que ha sido el método dialéctico lo que más a fondo influyó en él.

Capítulo XXI

[1] [x] El título anterior de este capítulo era: EL INFINITO MALO, EL FALSO ABSOLUTISMO Y EL CONTENIDO ALCANZABLE.

[2] [°] , tal vez, incluso, más de la cuenta. Sólo la sabiduría hegeliana no se retira de la escena, como no sea para replegarse sobre sí misma, ni tiene ya tampoco por encima de sí ninguna esfera en la que pueda trocarse, la esfera del derecho, del arte, de la religión, en forma de acción, supongamos. A menos que se considere como acción la enseñanza, la misión catequística del concepto absoluto de Hegel;

sabemos, en efecto, que uno de los apóstoles del maestro llegó a compararlo, en un discurso pronunciado sobre su tumba, con el Redentor.

Todos los filósofos tiran una raya por debajo, porque con cada uno de sus pensamientos creen pensar el todo; por eso no es posible enjuiciar ninguna doctrina, ninguna tesis de un gran pensador fuera del contexto de todas ellas, que es el que lo hace grande. Pero cuando un filósofo profesa, tan intensivamente como lo hizo Hegel, el tiempo, el movimiento, el proceso, pese a todo el *pathos* de la contemplación directa y arqueológica, hace falta no ya una manía cesarista sino, además, un afán verdaderamente ambicioso de poder para mostrarse tan desdeñoso hacia el *après nous*. A menos que ello respondiera también a la conciencia, tan orgullosa como resignada, de ser la última manifestación completa del pensamiento burgués.

[3] [x] Pero el deber ser y todo lo que con él se relaciona es despedido también ya en medio del camino. Sirve de asidero para ello una crítica hegeliana, de por sí grande y verdadera, la de la marcha (progreso, proceso) infinita. Claro está que ello se hace de tal modo que no se presenta como la alternativa del proceso infinito la del proceso finito sino, en lo que al deber ser se refiere, como la ausencia de todo proceso. No aparece tampoco lo que Hegel, a diferencia de la «infinitud mala», llama la infinitud verdadera (de la que en seguida hablaremos), sino solamente el avanzar siguiendo una línea recta ilimitada, lo que carece de ribera; y esto se nos brinda como algo al parecer idéntico a un deber ser que empuja. De este modo prepara Hegel el final de la filosofía (que coincide con su época), recurriendo para ello, exactamente, al desposorio del deber ser y de la falta de riberas:

> «En el deber ser comienza el ir más allá de la finitud, lo infinito. El deber ser es aquello que, en su ulterior desarrollo, tras aquella imposibilidad, se representa como el proceso en lo infinito.» (*Werke*, t. III, p. 143.)

Y, en efecto, a ello aparece coordinado únicamente, como «un perenne deber ser», lo que él llama infinito malo, o, en sus propias palabras:

[4] [x] Si este intento de paralizar lo nuevo no es demencia, es, por lo menos, idolatría, la idolatría del libro, de la obra, de la «filosofía absoluta», equiparada a lo absoluto mismo.

[5] [x] Pero en Hegel, si prescindimos de algunos rasgos de transfiguración reaccionaria del *statu quo*, el logro sólo es, esencialmente, el de la obra misma, con la paz teórica de la reconciliación teórica que se encierra en ella. El aquí en que se cifra el logro de todo, ante lo que hay que bailar (*Hic Rhodus, hic salta*), ante el que el baile, por mejor decir, termina, es, para Hegel, la razón que se alcanza a sí misma y con el mundo en ella; no es el universo mismo que sigue andando con la razón en él, tras él y sobre él.

De aquí la aversión hegeliana contra todo pensamiento que trasciende sobre la razón del presente. Se trasluce en ella no sólo la aversión concreta del que quiere lo real, en vez de ensoñaciones, sino una aversión que va dirigida, sencillamente, contra el sujeto del deber ser, el cual salta por encima de la reconciliación hegeliana y del tiempo:

> «Si su teoría se remonta, en realidad, por encima de eso, si se construye un mundo tal y como debiera ser, existirá, indudablemente, pero sólo en su opinión, elemento blando que puede modelarse al gusto de cada cual.»

La cruz del mundo sigue en pie, evidentemente, y el propio Hegel no tiene más remedio que reconocerlo así, pero la flor de la comprensión ha acabado de florecer en ella.

> «Conocer la razón como la rosa que florece en la cruz del presente, y,

conociéndola, alegrarse de ella: en esta *comprensión racional* reside la reconciliación con la realidad.» (Prólogo a la *Filosofía del Derecho*.)

Como vemos, todo esto establece, frente a lo *falso infinito*, un *falso absolutismo*, un absolutismo

6 [x] Más aún, no era solamente lo que había de puramente contemplativo, no era tampoco una *hybris* espiritual lo que empujaba a los filósofos anteriores, cuando eran grandes, es decir, metafísicos, a éstas y otras fijaciones finales y definitivas. Era más bien, en rigor, una modestia totalmente específica, de tal modo que el mundo, en sí y de por sí, en su «esencia», en su «ser en verdad», parecía ya perfectamente esclarecido y terminado, siendo solamente los hombres los que se imponían grandes fatigas para comprender esto, claro de por sí como la luz del Sol (o, en Schopenhauer, negro como la noche).

Hasta el reverso de los grandes filósofos, los agnósticos, con su creencia de que la «cosa en sí» era algo completamente incongruente con todas las categorías de la razón infinita; hasta estos pensadores, con razón modestos, de los que Kant es inocente, aplican, sin embargo, la categoría de lo acabado a su «cosa en sí»: lo «eternamente incognoscible», según la expresión empleada por Spencer, es, aquí, este «acabado».

Es cierto que Hegel deja que se manifieste en absoluto la esencia, sin razón alguna, pero precisamente por ello era para él, en su totalidad, lo acabado por antonomasia. Lo absoluto, que sabía perfectamente dónde le apretaba el zapato, revelábase así a un proceso que, a fin de cuentas, no hacía sino «ex-plicar», y a un pensador que tenía que explicar de nuevo a la conciencia precisamente asequible aquello que estaba ya plenamente explicado. Esto es lo que nosotros llamamos modestia.

7 [°] Cuanto que lo real, según una expresión de William James, que encierra más de lo que él quería decir, es una isla rodeada por un mar extraordinariamente mucho más extenso de posibilidades.

8 [x] de todas maneras lo ha vencido.

9 [x] ni más ni tampoco menos.

10 [x] La *presencia* es una mediación tan perfecta entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, entre el ser y el deber ser, que en ella ya no se enfrentan ni aparecen separados uno y otro campo por ninguna distancia.

Capítulo XXII

1 [x] El título anterior de este capítulo era: EL GRAN PAN EN EL SISTEMA.

2 [°] Pero lo objetivo, lo enajenado es, sin embargo, algo más que lo interior que lo toma para sí.

3 [x] (expresión inspirada por la de Kant al hablar de la prueba «fisicoteológica» de la existencia de Dios)

4 [x] Aun cuando —conforme a la perspectiva ético-cósmica— lo cósmico se doblegue a ser instrumento del ser para sí, que es la idea humana del fin. Aun cuando, hasta Hegel, no se conociera ninguna filosofía en que la distinción entre fenómeno y esencia interrumpiera tan nítidamente la alcanzada cerrazón del *Hen kai Pan* (de la esfera de sustancia cósmica) o que, por lo menos, tuviese tanta capacidad para interrumpirla (es decir, para ponerla en tela de juicio, para convertirla en proceso).

El conocimiento de sí mismo manifiéstase una y otra vez continuamente, con su contravoz, que es el proceso universal, y el proceso tiende constantemente sobre sí lo devenido, lo abovedado, en una palabra, la quietud del cosmos.

Es cierto que Hegel no tiene nada de amigo de la naturaleza; nunca le hace a

ésta demasiado honor, sino siempre demasiado poco, sobre todo a la dimensión de la profundidad que puede tener en sus líneas de prolongación (aún no desarrolladas). Pero naturaleza no es lo mismo que cosmos, que *pan*, que el gigantesco *pathos* espacial de la ordenación. Este, en Hegel, es absolutamente contrario al tiempo germinado,

[5] [°] (Goethe definía, y no sin razón, los «defectos del *dilettante*» así: «querer combinar directamente la fantasía y la técnica».)

[6] [x] Pero esta sistemática no sólo no tiene nada que ver, naturalmente, con el esquematismo (con las papeletas colgadas del esqueleto ni con la tienda del herbolario), sino que tampoco coincide en todos los casos con la seguridad, con la clara ordenación del idealista.

En Hegel, esta clara ordenación (que llega al apogeo con Spinoza) aparece empañada ya por el momento, harto perturbador, del devenir, así como también por las referencias constantes al material concreto, a estas masas de material con frecuencia poco armonizadas. El filósofo no se propone nunca conocer por medio de la disposición del lugar, pero sí hay que reconocer que el deseo de asegurar la clara ordenación triunfa siempre en él sobre el devenir y acaba enmarcando también los grandes paisajes y los grandes afanes del espíritu.

[7] [x] Una manifestación extrema de esta forma, hecha de una continua mescolanza, la tenemos en la realidad de la vivencia que nos ofrece Joyce, mantenida en el más completo caos, con miles de saltos y ricamente ornamentada. Todo es, aquí, tormenta; nada es piedra, rigor, construcción. Y lo tormentoso aparece, visto por este autor atmosférico, formando marcado contraste con las obras rigurosamente formadas, con los textos que presentan realmente una trama armónica. Con los poemas cuyos hombres son estatuas,

[8] [x] después de la muerte del maestro y a pesar de sus claras advertencias, sino al vivo sentido que se encierra en estas palabras de Hegel: «que lo verdadero sólo es real como sistema, o que la sustancia es, esencialmente, sujeto» (*Werke*, t. II, p. 19).

[9] [x] bajo aquella forma proporcionada únicamente por el saber y la conciencia de una totalidad no perdida de vista.

[10] [x] Se trata, pues, de detectar lo que es extraño dentro de este campo. De tal modo que quede en pie la cosa fundamental ordenadora, que se desprenda sin necesidad de recurrir al viejo conjuro. Tres formas de sistematización es necesario distinguir: la de la ordenación, la de la derivación y la del desarrollo.

[11] [x] sobre una única meta, unitario-óntica.

[12] [x] Resumamos los elementos extraños que, a la postre, constriñen el concepto en su explanación. Hasta aquí hemos señalado, fundamentalmente, la armónica ordenación idealista y la unidad cerrada bajo la acción de un principio establecido como óntico-real. Resta señalar las condiciones por medio de las cuales la sistemática entra en la forma tradicional —como derivación y desarrollo—, pero también en sus propios derroteros. La *primera* de estas condiciones es la lucha contra el embrollo y la mescolanza, lucha que puede degenerar en una huida para refugiarse en una casa. Lo asegurado proviene, la mayor parte de las veces, de la proximidad a un prejuicio, a veces viejo, que se convierte en sistemático.

La *segunda* condición es la voluntad de belleza, sobre todo bajo una forma clásica, lo ponderado, lo que no rebasa sus límites. Se cubren de este modo los desgarrones del mundo, y hasta las sombras se entrelazan en una unidad armónica de colores. Este equilibrio de las partes impresiona como sistema y seduce fabricarlo; por algo las palabras estructura, construcción, arquitectónica, están tomadas, y no sin razón, de una de las artes.

La *tercera* condición la da el *pathos del pasado* o de lo arqueológico. Si la

belleza clásica preforma el equilibrio sistemático, la pátina se la da el acabado susceptible de conocerse: el movimiento se ha movido, y sólo este haberse movido es un objeto científico. Lo que vale tanto como decir que sólo puede conocerse lo pasado, y de un modo tanto más acabado cuanto más acabado sea, es decir, cuanto más alejado se halle del presente y de sus actividades o «actualidades» difícilmente contemplables.

El acabado del material es algo tan esencial para su conocimiento que la suma ordenada de lo susceptible de ser conocido, el sistema, se siente precisamente orgulloso de ser un campo acotado y ya cerrado. Lo auténticamente nuevo no se conoce, en rigor, sino que, en virtud de su entrelazamiento dialéctico con el pasado, de cuya corriente forma parte, es anticipado. Lo contrario de esto es memoria, y así, como una memoria en el más alto sentido, es decir, como una «reminiscencia» (*anámnesis*), había definido Platón el conocimiento de sus ideas totalmente inmutables. Desde este punto de vista, el búho de Minerva contribuyó muchísimo a tranquilizar la conciencia del sistema cerrado hegeliano. Del mismo modo que éste, a su vez, para precaverse al final y hasta, incluso, en el pasado contra la apertura del material que fluye, se acoge al búho de Minerva y a las primeras sombras de la noche.

La *cuarta* condición es, por el contrario, una condición totalmente ahistórica, ajena a lo histórico, y, sin embargo, más vuelta aún que lo arqueológico a lo cerrado. Es la condición del cálculo, la que consiste en calcular las consecuencias con arreglo a un principio del que se parte como premisa; es la actitud burguesa ante un mundo cuantificado. A ella corresponde el sistema de la derivación, como hemos visto, o el intento de convertir la filosofía en una *matemática universal*. El método universal unitario, no la deducción matemática, es el responsable de una sistemática filosófica del rango de la spinozista; y el principio de la derivación se colmó, precisamente, con el principio no matemático de la suprema esencia y de su emanación.

No cabe duda que el programa de un método universal se encargó de ordenar y unificar plenamente el sistema hegeliano, claro está que de un modo concreto: lo que en Spinoza es el método geométrico —necesariamente externo— es, en Hegel, desde este punto de vista, el método dialéctico. Y, aunque de un modo menos concreto, también en Hegel encontramos, como hemos dicho, la emanación, si bien encubierta y constantemente entorpecida por el movimiento hacia la meta. La luz que por todas partes desborda se trasluce en toda «simiente» apretada, sin desarrollar; por tanto, la falsa totalidad del origen (principio del punto de partida) fomenta el carácter cerrado del sistema, a la par que deja el campo de lo nuevo fuera de él: el recuerdo ocupa el lugar de la esperanza.

Pero la condición central común a todas las anteriores es la *quinta*, la más amplia de todas: la del *idealismo*. Sólo dentro de conexiones establecidas y mantenidas de un modo puramente espiritual es posible aquella ordenación armónica en que, hasta hoy, ha vivido siempre la sistemática. *El idealismo mismo es una conexión sin lagunas*, una ininterrumpida marcha del pensamiento, el impulso de una tendencia ininterrumpida. Y esto, a pesar de que en Hegel el movimiento dialéctico se desarrolla a través de una serie de saltos, de contradicciones, de negaciones, de un modo crítico y lleno de crisis. Discurre, sin embargo, en un flujo demasiado continuo, como un continuo coloquio del espíritu del mundo consigo mismo, sin llegar nunca ni a reales *interrupciones* ni a lo inesperado. La dialéctica, cuando se mantiene dentro de los marcos del idealismo, es siempre, necesariamente, un autodesenvolvimiento automático de la verdad, tan susceptible de ser demostrado y tan perfecto como el mismo libro. De aquí que toda exposición idealista, por mucho que provenga de la convicción y no de la voluntad de persuasión, es algo semejante a la retórica y, en sus formaciones

superiores, al monólogo. El campo en que todo esto se desarrolla es el libro, tanto en cuanto algo literal como en cuanto algo externo, en un sentido poco figurado: el del llamado Libro de la Naturaleza o el del llamado Libro de la Historia.

A menos que se considere la *sexta y última* condición de la sistemática cerrada tan perteneciente a la realidad como pertenece la expansión cósmica, componente de la sistemática que encontramos por doquier. La última condición va implícita en la *repercusión del gran Pan, en su conjunto, del mito del Hen kai Pan de la mitología astral.*

[13] [x] Lo que en realidad sí es, lo que todavía es, con arreglo a sus últimas estaciones e identificaciones, dejando de serlo solamente en el sistema cósmico cerrado, en el gran Pan: contra eso la tiene jurada, sépalo o no cualquier sistema no materialistamente intermitente; el eco del más espeso mito puede mezclarse aquí, sin ser notado, con la mayor ilustración, e incluso con una ilustración dialéctico-materialista. No olvidemos el peligro de una desfiguración idealista del materialismo dialéctico, como una totalidad de lo que ya es, de lo que es, además, en toda la línea.

[14] [x] Toda otra sería, simplemente, un «método tumultuario», como hasta J. F. Fries (*System der Logik*, 1837, p. 390), el que menos ha sabido comprender a Hegel y más cargado se halla de psicología, se ve obligado a reconocer; lo que vale tanto como decir que, por este camino, no existiría ninguna clase de filosofía, ni siquiera una filosofía mediocre.

Pero estas siete condiciones fundamentales del cuerpo extraño pueden y deben ser eliminadas, incluso la idealista y la pánico-mitológica. Y entonces se desprende como elemento constituyente incorrupto del sistema, la totalidad, este *omnia ubique, siempre y cuando se le conciba como algo intencionado tanto desde el punto de vista subjetivo como desde el objetivo, y no como algo conseguido*, considerando, por ello mismo, el problema del *sistema abierto* como un problema soluble.

Gracias a la dialéctica y al proceso, con la totalidad como *meta*, el sistema hegeliano permite sobreponerse a la morada y la belleza clásica, al pasado y al reino universal, a la matemática universal e incluso al idealismo y al gran Pan. Y Marx es el primero que proyecta, así, la dialéctica sobre el no idealismo y, a la par, sobre el futuro, pues ambas cosas forman una unidad. Ambas cosas se acreditan en una actitud referida a la práctica (práctica que presenta muchas gradaciones y que se proyecta, como superación=realización de la filosofía, sobre un largo camino, que no es todavía en todas sus partes, ni mucho menos, un camino práctico-actual). Pero también la «teoría» que oscila constantemente hacia la «práctica» guarda en sí las líneas arquitectónicas: se halla, en efecto, dictada por la totalidad utópica del sujeto como sustancia y de la sustancia como sujeto.

[15] [x] En lo que, entonces, sólo era realmente algo episódico o pequeñeces sin importancia, a menos que tuviera una importancia no filosófica, a la manera de los calofríos, los nervios rotos, los juegos de la ironía y otras mezclas parecidas de vanidad e incapacidad. Para descubrir estas cosas secundarias, minúsculas, no hace falta barrer los rincones, pero no cabe duda que un micrólogo como Proust, y en condiciones completamente distintas al mismo Joyce, puede, *rebus sic fluentibus*, enseñar, hoy, a un filósofo, lo que en la época de Hegel habría sido perfectamente inconcebible. El uno por su memoria extraordinariamente aislante y el otro casi por lo contrario, por la asimilación de una realidad de vivencia dispersa, desintegrada, que podríamos llamar «prelógica», ambos nos suministran notables ejemplos, imperceptibles en la simple cárcel de los conceptos.

Antes podía distinguirse a los pensadores más capacitados para captar lo fino y lo sutil, a diferencia de los que estaban en mejores condiciones para percibir lo grande y lo riguroso. La desintegración burguesa no es capaz de arrebatar a los no

comprendidos en ella la superioridad filosófica de la grandeza y el rigor, como de suyo se comprende, pero parece haber cobrado vida, junto a eso y en estrecha relación, un nuevo *organon inveniendi:* un modo de filosofar que diríamos que se maneja con las puntas de los dedos.

16 [x] O bien mediante el desplazamiento a inútiles misceláneas de mera erudición, a una micrología, por tanto, que es, en realidad, inútil, sólo que por una razón distinta. No lo es, en efecto, porque la miscelánea no puede ser nunca la maravilla del mar, sino porque el erudito sin talento filosófico se da por satisfecho cuando, en vez de eso, descubre solamente lombrices.

Es el grande y total sentido *idealista-pánico* el que hace que no se vean en el gran todo esos ejemplos posibles, extrañamente devenidos posibles, de lo accidental, y lo que nos impide sacar de ellos la utilidad que encierran.

17 [x] en vez de las siete condiciones del sistema cerrado que apuntábamos antes,

Capítulo XXIV

1 [x] No podría decirse otro tanto de muchos otros pensadores convertidos en figuras familiares, de ese sano sentido común que se acaricia la barba y dice: «Así es, así es».

2 [x] Pero una vez que se ha experimentado la anchura del universo, emergen recuerdos que, aunque parezca paradójico, proviene de su pasado como de un porvenir. Estos recuerdos guardan una profunda afinidad con lo que el propio Hegel llama recuerdo, con la nueva y extraordinaria mediada referencia a lo interior. Precisamente al final de la *Fenomenología* nos encontramos con esta frase, raramente escindida, después de una tan gigantesca mirada universal, que abarca la «experiencia de los espíritus anteriores»:

> «Pero el recuerdo (*Er-innerung*, como adentramiento en sí mismo) ha conservado aquella experiencia y es lo interior y la forma en realidad superior de la sustancia.» (*Werke*, t. II, p. 611.)

De este modo —para no salirnos de la reflexión puramente filosófica y relegar la teórico-práctica a ese fondo que es el que da relieve a toda verdadera crítica de Hegel—, lo socrático, lo kierkegaardiano puede seguir anunciando, evidentemente, incluso después de Hegel, muchas cosas «existenciales». Sigue viviendo, pues, el recuerdo (como adentramiento en sí mismo) de aquel filósofo sin el cual no habría existido, indudablemente, el neokantismo —este producto de la perplejidad y la transacción propio de un interregno—, pero tampoco un Hegel. Y, después de Hegel no es que las debilidades de Kant se tornen más débiles aún, pero sus lados fuertes y sus profundidades se hacen más recordables (en el sentido antes señalado).

La vida de los problemas no coincide, ciertamente, con la vida de los neohegelianos, quienes, por verse en la precisión de repasar la asignatura, se inclinan a creer que también Kant se quedó sentado como ellos. En la vida de los problemas, aquí, concretamente, en la del problema del sistema, aparece lo subjetivamente afincado, lo «abierto» no ético-cósmico, tal como se percibe en Kant, en voz baja y con poca amplitud.

Advertimos una vez más, sin perder tiempo, para evitar toda compañía poco grata, que no hay aquí ningún recuerdo que valga del formalismo kantiano o del agnosticismo que se hace circular bajo su nombre.

3 [x] Sin embargo, Kant no cierra el universo; sólo en su mecanicismo topa con el anillo (el objeto de la *Crítica de la razón pura*), no en los fines trazados a la

voluntad humana. El mundo no es, aquí, ningún *instrumentarium* de esos fines, ni es tampoco —por razón del deber ser extendido hacia el infinito— el lugar, de algún modo afín, de su realización; pero resplandece en él, sin embargo, un algo abierto. Resplandece en él como un resabio de lo genuino y absoluto, resabio que se resuelve en activa anticipación. Y esto, en Kant, se halla decantado en forma de sistema que sólo es cerrado en el aspecto de la totalidad de la experiencia teórico-mecánica.

[4] [x] Si el yo trasciende por sobre aquello con que se encuentra como resultado lo de un proceso de devenir, esto no quiere decir que trascienda a algo que no puede devenir nunca. Esto no sería ni siquiera un abismo, a menos que se tratara de un abismo sin fondo, y mucho menos una ruta hacia adelante. La voluntad que tiende hacia lo que es por principio inasequible, se rompe el cuello ya antes de que empiece a querer lanzarse activamente sobre este jamás. Semejante vacío no es nada mejor, como decíamos, a la extática plenitud de la apariencia mitológico-óntica; es solamente su *pendant* negativo.

Por lo demás, no existe la menor diferencia entre el formalismo de la inmediatez carente de contenido, evadida de todo contenido, y los aparentes contenidos trascendentes de los varones que se sienten felices en una gruta o en un templo solitario en compañía de entes supraterrenales. Más aún, la libertad sin mundo es precisamente, sin posibilidad alguna de experiencia, aquella cosa grotesca que hay, según acabamos de ver, en el algo «abierto» de Kant, y lleva una vida en el aire más pura todavía que la de los anacoretas del desierto, pues al fin y al cabo éstos se alimentaban también de raíces y no solamente de arrobamientos y apariciones.

En este sentido mantiene, pues, duraderamente, su derecho la orientación extensiva del sistema contra la intensidad no objetivada del sujeto que retorna, sin mediación alguna, del mecanicismo a su interioridad no exteriorizada. No cabe duda que lo ético-cósmico causa en Hegel daños comparables (si no mayores) al kantiano formalismo *usque ad finem*. Estos daños se nos han revelado en toda la extensión del sistema cerrado, del gran Pan, de la confusión *del todo y todas las cosas, es decir; de lo llano y lo colmado*. Pero la plenitud del universo impedía también que el sujeto se limitase a mantener trato consigo mismo, como en el idealismo subjetivo, y además de un modo inmediato, totalmente sin exteriorizar.

El componente cósmico, tanto en el caso del idealismo de Hegel como en el de Aristóteles y Leibniz, los convierte en idealismos objetivos. Es precisamente el ser para sí el que evita, así, el peligro de un psicologismo universal como el que amenaza a ciertas torpes formulaciones del punto de vista de la conciencia. El *esse est percipi* de Berkeley habría podido muy bien repetirse en Hegel, a no ser por la gigantesca marcha objetiva de éste. Y la tesis de Berkeley cuando dice que *nothing properly but persons or conscious things really exist*, amenaza, incluso, a toda cancelación superadora de la sustancia por el sujeto, pues no soslaya fácilmente la reticente duda de ¡ojalá fuera así! Y la constante referencia material al objeto le impide creer que ese tipo de ser para sí existe ya hoy o que es, en general, acertado.

En vez de eso, Hegel, todavía al final, invita al objeto a que entre en el sujeto, de tal modo que también el sujeto desaparece cuando el objeto desaparece en él. Y aunque el sistema hegeliano no por ello deja de seguir siendo un sistema contemplativo, su ser para sí, como meta, se ve preservado, gracias al constante espacio del proceso cósmico en que se desarrolla y al que, desgraciadamente, ha arribado ya de la confusión de aparecer como un simple subjetivismo, cuando no como un psicologismo de la profundidad.

Kant había orientado la *Crítica de la razón pura* por el universo de Newton, y en la *Crítica de la razón práctica*, al abandonar este mundo (que era, para él, la única experiencia científica) los abandona todos. Hegel, por el contrario, por lo

que se refiere a su *Fenomenología* y a sus objetividades de la historia, el derecho, el arte y la religión, aparece, por decirlo así, como un Newton reflejado de la razón práctica. Tiende a corroborar su idea de la libertad en las realizaciones históricas, así como a impregnar estas realizaciones con la idea de la libertad del devenir para sí. Es el triunfo de Hegel sobre cualquier tentación de un algo abstracto, de última instancia, verdaderamente «espiritual-puro», sobre el no empirismo kantiano de la profundidad pura y simple.

Y este triunfo no deja de serlo por el hecho de que la conciencia postular de Kant empuñe el escudo grabado con signos e inscripciones de la cosa misma de que se trata. Esta cosa, dada la no mediación y la falta de contenido, que se debe al criterio formalista e infinitista, no sufre daño con la lucha, pero tampoco es corroborado por ella, y en general podemos decir que tampoco puede obtenerse por la vía de la voluntad. Lo que hace grande a Kant no es precisamente el hecho de que la lucha jamás pueda terminar, sino su implacable resolución para no ver jamás un término final en la realidad empírica que tiene delante. Lo que hace grande a Hegel es, por el contrario, el haber comenzado precisamente por el postulado del conocimiento de sí mismo por la vía universal, por la vía del conocimiento del universo, e incluso por el postulado de la autoconstitución de los objetos. He aquí por qué en su sistema, pánicamente cerrado, labora, a pesar de ello, el componente de lo abierto: la expedición. Y no a costa de la ausencia de universo, aun cuando rindiendo un gigantesco tributo a lo devenido, tributo que imponen los círculos.

Iniciado el camino, no hay más remedio que llevar a término el viaje. O, dicho en otros términos: el mundo, tal y como ha llegado a ser, no es verdadero, pero trata de llegar a serlo y de retornar así a través del hombre. Hegel, después de tanta amplitud, resume lo genuino o absoluto, al final de la *Fenomenología*, del siguiente modo, en lo tocante a la historia:

> «Su meta es la revelación de la profundidad...: esta revelación es, por tanto, la superación de su profundidad (como profundidad simplemente inmediata) o su extensión, la negatividad de este yo que es de por sí, que es su enajenación y su sustancia; y su tiempo (la creciente mediación histórica o el devenir para sí) que enajena esta enajenación en ella misma, siendo con ello el yo (ya identificado), tanto en su extensión como en su profundidad.» (*Werke*, t. II, p. 611.)

Se alude con ello, precisamente, a la coordinación de la identidad mediada con la profundidad, que no es sino la cosa misma que en el proceso universal se ventila. Aún no ha recaído el fallo, y la cosa misma no se ha destacado todavía ni en el sentido de algo en vano ni en el de lo conseguido, que Hegel ontologiza como algo ya existente. De otro modo no habría, naturalmente, tal proceso, ni éste seguiría desarrollándose; de otro modo no veríamos esta obra universal, con todas las determinaciones del peligro, en función dialéctica nunca acabada. De otro modo nos encontraríamos con que el universo, como un todo cerrado, no era algo móvil ni, sobre todo, algo susceptible de seguir moviéndose, de seguir cambiando. De otro modo no existirían ni la destructora sucesión en el tiempo ni la pluralidad en el espacio, formada por una serie de cosas no únicas, no idénticas, la *alteritas* en vez de la *unitas*.

5 [x]; ahora bien, la aspiración a conseguirla corre siempre el peligro de ser r
tanto algo imperialista como algo mezquino. Es imperialista en cuanto que el pensador no tolera la existencia de bienes sin dueño, en cuanto que se empeña en convertir todas las cosas asequibles en territorios anexionados por su saber. La sed de saber, mucho más antigua, la sed de saber, fáusticamente insaciable, se combina aquí con una especie de afán sublimado de adquirir y atesorar; la

gigantesca apetencia hegeliana de anexionarlo todo a su teoría, incluyendo los pensamientos pensados antes de él, recuerda algo el monopolio de la Compañía de las Indias Orientales y de los trusts de una época posterior.

Pero la tendencia de integridad es también, o puede ser, algo mezquino cuando se la confronta con el principio de *minima non curat praetor*. Ciertos adversarios distinguidos de Hegel, probablemente influidos en parte por las mujeres del romanticismo, sintiéronse siempre inclinados a señalar que los grandes espíritus,

6 [x] de que parte es nada menos que la falsedad *katexochen*: el mundo como cerrado.

7 [x] Pero por encima de estos dos tipos se destaca un tercero, para el que todos y cada uno de los detalles forman parte del camino hacia la verdad y tienen derecho a dar testimonio de la verdad que va germinando, dentro de la perspectiva amplia y ahorradora que impone la meta.

Por tanto, la enciclopedia ahorradora y abierta no es otra cosa que la vertiente de la exposición en el problema del sistema abierto.

8 [x] De aquí que, cabalmente por razón de la profunda necesidad y capacidad de lo genuido y absoluto en perpetua alborada de ser determinado mediante instancias, no haya para él, entre los detalles del universo, ninguno que nada tenga que ver. Unos son detalles en pro, otros en contra, unos contrarios, otros favorables, pero también los contrarios, obligados por el antagonismo a la contradicción, entran en la dialéctica.

9 [o] No al recuerdo en el sentido de la interiorización que tiene como santo tutelar, por el contrario, el hacer memoria de las instancias o casos del proceso que habrá que buscar sistemáticamente.

Capítulo XXV

1 [x] Pero también es duro verse comprendidos en un proceso de devenir que tan difícilmente se comprende a sí mismo.

2 [x] Conócete a ti mismo: para que pueda cumplirse este postulado de Sócrates en Hegel y más allá de él, es necesario empezar por saber dónde se encuentra uno. Y que la conciencia de la situación sea, al mismo tiempo, la conciencia de las condiciones histórico-sociales que a ella han conducido y que, como dice Hegel, actúan y siguen actuando detrás de la certeza sensible inmediata.

El postulado de «conócete a ti mismo» presupone que pueda trabajarse con el sextante, como en toda navegación. Y la existencia humana es, exactamente, una navegación, por razón del mar abierto en que se desarrolla, más que otra existencia cualquiera. Pero la mayoría de los hombres se halla encerrada en las bodegas de la sociedad como en una cárcel, si no por lo que tiene de prisión, sí por la oscuridad en que está sumida. En medio de esta oscuridad se ven pocas cosas reales, y las que se ven no son reconocidas en su ramificada mediación dialéctica.

Lo que menos se presta para conocer la realidad es el pensamiento apegado a los hechos, que no bucea por debajo de los fenómenos de la superficie. Lo que menos se presta es el pensamiento estático, incapaz de comprender ningún concepto en su cambio funcional. En un cambio funcional tan pasmoso que, para poner un ejemplo, existen países en los que puede introducirse el fascismo bajo el nombre de libertad.

Esto hace que a la mayoría de los hombres se le oculte o, lo que es lo mismo, aparezca ante ellos envuelta en las nieblas de la fraseología, la consigna bajo la que, en cada situación, navega el buque de la historia y de la sociedad. Sin una filosofía aplicada no es posible saber cuál es el rumbo de la nave si el derrotero es la *pursuit of happiness*, el «progreso en la conciencia de la libertad», como dice Hegel.

Las novelas antiguas terminaban, a veces, en un capítulo titulado «El autor se despide de sus personajes». Sin embargo, las figuras de una gran filosofía no se despiden nunca de los hombres y del mundo a quienes se han esforzado en informar. Siguen a bordo, aunque con un empleo constantemente cambiante, y la navegación marcha con mayor conocimiento y es, por tanto, más crítica o más confiada, según los casos.

[3] [x] Ahora bien, la dialéctica misma es una relación de sujeto-objeto, y no otra cosa; pugna constantemente por superar y romper la objetivación y la objetividad que va produciendo. En última instancia, el motor de las contradicciones que se presentan históricamente es siempre el sujeto humano, al encontrarse indebidamente objetivado. Es el motor intensivo que, como consecuencia de la inadecuación de la forma de existencia alcanzada en cada caso, se pone en marcha frente a ella y hasta en ella misma.

[4] [x] en el sentido de una evidencia de intención (*intentio*) positiva, necesita todavía una cantidad extraordinariamente grande de historia para que figure como apareciendo, con tenue resplandor, en ella. Podríamos llamar a esta realidad de verdad en la totalidad, que es una realidad de verdad utópica, la *entelequia de la totalidad*; instancias o ejemplos tenemos de sobra, pero no se puede pensar en una decisión definitiva, puesto que el proceso marcha.

[5] [x] La dialéctica obra como la crítica creadora, sabiendo lo que ahora quiere y vislumbrando lo que quiere en general. Discurre por donde quiera que se mueven y cambian las cosas. Cuando los hombres cobran conciencia de ella, adquiere fuerza incisiva su acción creadora-destructora frente a lo puramente devenido, pero no logrado. Y si el factor subjetivo es su motor intensivo, el verdadero aceite con que marcha este motor es el descontento, es decir, la contradicción activada y comprendida con las formas en que hasta ahora se ha visto encajado y devenido el sujeto. Este algo que ha llegado a ser es inadecuado en el transcurso del desarrollo. De este modo van acumulándose las fuerzas explosivas a medida que se levanta el edificio; las contradicciones —nacidas de la inadecuación y las discordancias en la misma realidad objetiva devenida— se acumulan conforme asciende la historia de las mismas formas de producción.

Y si el factor subjetivo es el motor intensivo de toda dialéctica, la no enajenación es la meta hacia la que ese motor marcha, hacia donde se orienta su fuerza encaminada a contrarrestar todo lo que sea «cosificación» dentro de cada realidad históricamente devenida. La no enajenación o el ser para sí es la meta proyectada en futuro y que anima todos los momentos históricos, de lo genuino y absoluto, de la totalidad pretendida. El descontento, como conciencia activa de la objetivación todavía insuficiente y, por lo tanto, falsa, se dirige contra la enajenación.

Ahora bien, en cuanto que el descontento, este motor de la dialéctica, se pone en marcha solamente por razón de la totalidad inquieta, pero aún no manifiesta, es, positivamente, lo mismo que la esperanza. En el descontento, con sus impulsos inquietos, el contenido teleológico de la totalidad existe, negativamente, como su propia privación, como el no tenerse a sí misma; en la esperanza, que ilumina inquietantemente el camino, el contenido teleológico existe, positivamente, como su propia atracción, como la posibilidad de tenerse a sí mismo. En el descontento labora el caos, todavía informe, como el x de lo indeterminado; en la esperanza, labora como el x de lo determinable o como la posibilidad de la estrella que el caos alumbra y que pone fin a ese caos, por ser su determinación realmente adecuada. Y, como descontento y esperanza son, en su inquietud, una y la misma cosa, también esta inquietud y el fin a que tiende, este impulso cósmico y la totalidad de su contenido-meta son, en su fondo inalcanzado, uno y lo mismo.

En su conjunto, todo lo que es se halla construido todavía en torno al no de donde

proviene el hambre. Por no haberse logrado aún nuestra causa, por eso se agita siempre, contradiciendo, en lo que ya le ha devenido.

6 [x] El descontento y la esperanza son la referencia constantemente propulsora a esta causa de la totalidad como la causa del ser sin la enajenación de sí mismo.

La radicalidad de esta esperanza no permitió que se le alterara el apetito por lo genuino, ni con el pretexto de falsos hechos, ni con el embellecimiento ideológico de un estado de cosas insuficiente, ni con hipóstasis celestiales que se empeñen en completar lo que se reconoce como fragmentario.

7 [x] La totalidad del descontento-esperanza del contenido-meta no encuentra su función sino en una dialéctica que no se desarrolla ya en la cabeza de los hombres ni se mueve de un modo puramente idealista a través de un algo objetivamente estático.

S no es aún P, el proletariado no ha sido superado aún, la naturaleza todavía no se ha convertido en patria, lo genuino no es hasta el momento realidad predicada. Precisamente por eso, el agente dialéctico que empuja,

8 [x] Del conocimiento justo de sí mismo nace la firmeza, que conduce a la verdadera decisión; nace el final de la enajenación humana o el posible ser para sí. *Omnia praeclara tam difficilia sunt quam rara*: todo lo excelente es tan difícil como raro. Pero es también por lo evidente y por lo único por lo que el esfuerzo mismo es excelente.

INDICE DE NOMBRES

Addison, Joseph: 492
Alberto el Grande: 343
Alejandro Magno: 224, 440
Alfieri, Vittorio: 425
Alkendi: 137
Anaxágoras: 163, 226, 331
Angelus Silesius: 43
Aníbal: 349, 495
Apeles: 282
Ariosto, Ludovico, 273
Arístides: 250
Aristófanes: 273
Aristógiton: 312, 440
Aristóteles: 53, 105, 108, 122, 158*s.*, 169*ss.*, 193, 195*s.*, 200, 204, 210, 263, 327*s.*, 337, 341*s.*, 365, 391, 398, 406, 408, 430*ss.*, 442, 444, 466, 487, 489, 494, 504
Arquímedes: 148
Averroes: 407

Baader, Franz von: 48, 97, 305, 407, 441
Bach, Johann Sebastian: 101, 152, 258, 479
Bachofen, Johann Jakob: 397
Bacon, Francis: 113, 390, 402
Barth, Karl: 294, 306, 312
Bauer, Bruno: 373
Bäumler, Alfred: 397
Bayle, Pierre: 127, 171, 213
Beauvais, Vincent de: 170
Beethoven, Ludwig van: 216, 264, 268, 271, 312, 492
Bergson, Henri: 50, 181
Berkeley, George: 35, 109*s.*, 344, 504
Bernstein, Eduard: 354
Böhme, Jakob: 125, 140, 369, 447, 483
Bosch, Hieronymus: 259
Braniss, Christian: 26
Brecht, Bertolt: 286, 481
Bright: 329
Bruno, Giordano: 375, 426*s.*
Bruto: 312
Büchner, Georg: 400*s.*
Burke, Edmund: 233, 236

Calvino, Johann: 298
Canterbury, Anselmo de:
Cart, Jean-Jacques: 45
Cassirer, Ernst: 180
Catulo: 356
Cervantes, Miguel de: 273*s.*
Cicerón: 291
Clausewitz, Carl von: 354
Cohen, Hermann: 180, 358
Cohn, Jonas: 358
Colón, Cristóbal: 437
Copérnico, Nikolaus: 33, 329
Cousin, Victor: 372
Croce, Benedetto: 356

Chamfort: 426
Chesterton, G. K.: 29ss., 138, 319

Damascio: 216
Daniel, profeta: 218
Dante: 285, 415, 479
Danton: 221
Darwin, Charles: 194
Demócrito: 195, 197*s.*, 201, 207, 381, 386, 398, 407, 420
Descartes, René: 60*ss.*, 64, 149, 180, 398, 411
Desmoulins, Camille: 221
Diderot, Denis: 219, 375, 398, 407
Dilthey, Wilhelm: 50*s.*
Diógenes Laercio: 123, 440
Dostoiewski, Fedor: 322
Dubois-Reymond, Emile: 128*s.*
Duns Scot, John: 192
Durante: 271
Durero, Albrecht: 280

Eckhart, maestro: 48, 51, 81, 101, 296, 299
Einstein, Albert: 329, 484
El Greco: 23
Engels, Friedrich:
Epicuro:
Erdmann, Johann Eduard:
Escoto (Eríugena), Juan: 295
Espeusipo: 444
Esquilo: 23, 479
Euclides: 329*s.*, 430
Eurípides: 288

Federico Guillermo de Prusia: 355
Feuerbach, Ludwig: 53, 295, 300*ss.*, 305, 343*s.*, 353*ss.*, 361*ss.*, 373, 375*ss.*, 380, 382, 384, 386, 394*s.*, 400, 402, 404, 459, 495*s.*, 497
Fichte, Johann Gottlieb: 14, 38, 61, 86, 91, 117, 136, 150, 168, 173, 177, 354, 358, 392*s.*, 407, 414
Fidias: 169, 257, 302
Fischer, Kuno: 490
Floris, Joachim de: 322
Forster, George: 198, 302
Fourier, Charles: 14
Fries, Jakob Friedrich: 345, 502

Galileo: 60, 62, 64*ss.*, 194*s.*, 204
Gall, Franz Joseph: 84
Gibbon, Edward: 61
Giotto: 266
Gluck, Christoph Willibald: 271
Goethe: 23, 26, 28, 33, 42, 59, 72*ss.*, 81, 100, 123, 152, 168, 182, 196, 199, 202, 263, 272, 276*s.*, 280, 289, 390, 399, 412, 422, 454, 479, 490, 492, 500
Graaf, Reinier de: 329
Green, Th. Hill: 355
Grünewald, Mathias: 282, 492

Hadlich, Heinrich: 68
Haering, Theodor: 51, 68
Haller, Karl Ludwig von: 233*s.*
Hamann, Johann Georg: 23, 44, 143
Hardenberg, Karl August von: 233
Harmodio: 312, 440
Hartenstein, Gustav: 458*s.*
Hartmann, Eduard von: 358, 370, 372, 398, 490, 494
Hartmann, Nikolai: 495
Harvey, William: 329
Haydn, Joseph: 271
Haym, Rudolf: 359
Heidegger, Martin: 360
Heisenberg, Werner: 484
Helvetius: 398
Heráclito: 122*ss.*, 139, 173*s.*, 328, 331
Herbart, Johann Friedrich: 34, 265, 345
Herder, Johann Gottfried: 221, 267
Herzen, Alexander: 125, 440
Hesíodo: 319
Hilbert, David: 429
Hillel, rabino: 38
Hobbes, Thomas: 60, 62, 64, 219, 398
Hoffmeister, Karl: 50, 231, 302, 486, 490
Hölderlin, Friedrich: 23, 173, 224, 277, 297, 483
Homero: 25, 41, 279, 283, 354
Hotho, Heinrich Gustav: 55
Humboldt, Alexander von: 198
Hume, David: 62, 104, 109, 176, 179, 184, 487

Jacobi, Friedrich Heinrich: 91, 177, 345*s.*
Jahn, Friedrich Ludwig: 232
Jámblico: 216
James, William: 181, 499
Jaspers, Karl: 397, 483
Jean Paul: 272, 425
Jenócrates: 444
Jensen, Johannes V.: 29
Joyce, James: 435*s.*, 500, 502
Julio César: 215, 219, 326

Kafka, Franz: 464
Kant, Immanuel: 14, 21, 25, 35, 38, 47, 60*ss.*, 67, 86, 88, 91, 117, 142, 149*s.*, 159, 172, 176*ss.*, 184*ss.*, 193, 204, 217*s.*, 239, 241, 245, 256, 258, 260, 267, 327*s.*, 337, 343*ss.*, 355, 358, 393, 398, 407, 412*ss.*, 420*s.*, 436, 445, 453*ss.*, 466, 487, 489, 495, 499, 503*ss.*
Keller, Gottfried: 32, 169, 277
Kepler, Johannes: 49, 168, 195, 204, 268
Kierkegaard, Sören: 40, 359*s.*, 362*s.*, 366*ss.*, 374, 386, 420, 496, 503
Kleist, Heinrich von: 21
Klopstock, Friedrich Gottlieb: 292
Knebel, mayor: 380
Koch, Robert: 329
Kroner, Richard: 51, 359

La Rochefoucauld, François: 426
Lange, Friedrich Albert: 377
Laplace, Pierre Simon: 193, 335*s.*
Lasson, Adolf: 50, 52*s.*, 68
Lavater, Johann Kaspar: 84
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 39, 62, 105, 111, 126*ss.*, 137, 150, 169*s.*, 172, 192, 196, 200, 213, 330, 337, 386, 390*s.*, 398, 407, 430, 440, 463, 466, 489, 504
Lenin, Wladimir Ilich: 104, 153, 356, 365, 395, 400, 417, 485
Lessing, Gotthold Ephraim: 46, 63, 298, 322, 415
Leucipo: 207, 402
Lichtenberg, Georg Christoph: 426
Linneo, Carl: 429

Locke, John: 23, 109, 149*s.*
Lotti, Antonio: 271
Lotze, Hermann: 179, 353
Luciano: 273
Lucrecio: 197, 375, 398, 402
Lukács, Georg: 51, 68, 91, 497
Lutero, Martin: 21, 88, 219, 294, 298

Mach, Ernst: 127
Malebranche, Nicole: 42, 180*ss.*
Mandeville, Bernard de: 219*s.*
Mannheim, Karl: 396
Maquiavelo, Nicolo: 391
Mariotte, Edme: 126
Maritain, Jacques: 294
Marmontel, Jean François: 290
Marx, Karl: 12, 14, 51, 53, 68, 76, 97*s.*, 103*ss.*, 109*ss.*, 112, 118, 127, 140*ss.*, 153, 164, 189, 213, 221, 230, 233, 237, 251*ss.*, 273, 323*s.*, 335, 347, 353*ss.*, 359, 361*ss.*, 375*s.*, 378, 380*ss.*, 394*ss.*, 397*s.*, 400, 402, 404, 434, 459, 481, 485, 494*ss.*, 502
Mehring, Franz: 230
Meiner, Felix: 193
Mercier, Louis-Sebastien: 127
Metternich, príncipe de: 448
Michaelis, Karoline: 466
Michelet, Karl Ludwig: 52, 232
Miguel Angel: 272, 492
Milton: 292
Moisés: 38, 299, 311, 319
Moleschott, Jacob: 400*s.*
Mommsen, Theodor: 170
Montesquieu, Charles de: 235
Montmort, Pierre Rémond de: 196
Mozart, Wolfgang Amadeus: 271
Münzer, Thomas: 479

Napoleón I: 90, 157, 219, 221, 230, 320, 326, 391*s.*
Natorp, Paul: 358
Newton, Isaac: 49, 65, 194, 196, 199*s.*, 204, 329*s.*, 504*s.*
Niebuhr, Barthold Georg: 225
Niethammer, Friedrich Immanuel: 52, 391, 480
Nietzsche, Friedrich: 21, 37, 354, 426*s.*
Nicolás de Cusa: 39, 81, 124, 137, 144, 423, 463
Nohl, Hermann: 46*ss.*, 392, 486
Novalis: 199, 259, 465

Oken, Lorenz: 199
Orígenes: 294
Owen, Robert: 14

Palestrina: 271
Paracelso, Teofrasto: 199
Parménides: 173, 328, 331
Pedro el Ermitaño: 225
Pergolese, Giovanni Battista: 271
Pericles: 250, 489
Pfitzner, Hans: 266*s.*
Picasso, Pablo: 283
Píndaro: 23
Pirrón: 117
Pitágoras: 48, 332
Planck, Max: 484
Platón: 111, 121*ss.*, 130, 151, 158*s.*, 161, 172, 174, 180, 215, 255, 258, 270, 277, 327, 330, 332, 337, 341*s.*, 361, 365, 391, 398, 407, 426, 440, 442*ss.*, 447, 466, 495, 501
Plotino: 258*s.*, 270*s.*, 332, 342, 407, 429, 444
Polibio: 218
Polignoto: 266
Poncio Pilatos: 319
Pontoppidan, Hendrik: 425
Proclo: 124, 332, 429, 444
Proust, Marcel: 435*s.*, 502

Racine, Jean Baptiste: 288
Rafael: 41, 259, 279, 282
Ranke, Leopold: 354
Ricardo, David: 247
Rickert, Heinrich: 358, 454
Rilke, Rainer Maria: 50
Robespierre, Maximilian: 72, 221
Rosenkranz, Karl: 21, 90, 259, 364
Rossini, Gioachino: 264
Rousseau, Jean-Jacques: 66, 158, 231, 238, 426
Ruge, Arnold: 253

Saint-Just: 221
Saint-Simon, Henri de: 14
Saint-Victor, Hugo de: 81, 242
Salomón: 266
San Agustín: 149, 216, 241, 271
San Anselmo de Canterbury: 111
San Francisco: 358
San Juan: 42, 235, 311, 408
San Lucas: 491
San Marcos: 456

San Mateo: 380
San Pablo: 309, 322
Santiago: 334
Santo Tomás de Aquino: 105, 111, 158, 161, 185, 195, 294, 330, 343, 407, 466
Sartre, Jean-Paul: 360
Savigny, Friedrich Karl von: 234, 242
Scheffer, Johannes: *ver* Angelus Silesius
Scheler, Max: 180, 359
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: 38, 45*s.*, 54, 66, 136, 150, 170*s.*, 176, 181, 191*s.*, 196, 199, 213, 241, 260, 264, 268, 309*ss.*, 346, 354*s.*, 360, 362*ss.*, 368*ss.*, 373*s.*, 386, 440, 466, 484, 490, 496
Schelling, Karoline: *ver* Michaelis, Karoline
Schiller, Friedrich von: 96, 256, 267, 270, 272, 283, 285, 288*s.*, 297, 345, 492
Schlegel, Friedrich: 170, 220, 272*s.*, 345, 466
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel: 293
Schmitt, Carl: 220
Schopenhauer, Arthur: 21, 23, 38, 111, 169, 189, 196, 220, 257, 262, 264, 267, 269, 337, 354, 370
Schoreel, Jan van: 469
Schroedinger: 484
Sexto Empírico: 117
Shaftesbury, Antony: 66
Shakespeare, William: 41, 63, 230, 257, 266, 274, 279, 282, 288*s.*, 479, 490
Shaw, Bernard: 29
Sietze, Karl Frdr. Ferd.: 21
Sila: 219, 326
Simmel, Georg: 358
Smith, Adam: 72, 86, 219, 237, 247
Sócrates: 36, 41, 46, 121, 130, 168, 291, 328, 341, 420, 422, 483, 494, 503, 506
Sófocles: 41, 72, 263, 266, 279, 282, 287*s.*
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand: 220, 260, 273
Spengler, Oswald: 429
Spencer, Herbert: 499
Spinoza, Baruch: 36, 39, 66, 75, 158, 201, 315, 328, 337, 354, 362, 391, 398, 403, 405, 418, 420*ss.*, 429, 440, 494*s.*, 500*s.*
Spitta, Friedrich: 258
Stahl, Friedrich Julius: 233
Stalin: 54
Steffens, Henrich: 199
Stein, Heinrich von: 233
Sterne, Lawrence: 272, 425*s.*
Stewart, Dugald: 45
Stirling, Hutchinson: 355
Strauss, David Friedrich: 353, 373

Taggart: 355
Tales de Mileto: 337, 451
Tauler, Johannes: 48
Tholuck, August: 309
Thomasius: 25
Tito Livio: 218
Tucídides: 218

Varrón: 170
Vico, Giambattista: 64*s.*, 221
Vinci, Leonardo da: 195
Virgilio: 283, 384
Vischer, Friedrich Theodor: 390, 491
Vitrubio: 168
Vogt, Karl: 401
Voltaire: 29, 53, 61, 299
Voss, Johann Heinrich: 25

Wagner, Richard: 354
Watt, James: 37
Weber, Alfred: 358
Weisse, Christian Hermann: 268, 491
Wilde, Oscar: 29
Winckelmann, Johann Joachim: 257, 262, 264
Windelband, Wilhelm: 390
Wolff, Christian: 25, 171, 423, 426*s.*, 486
Wölfflin, Heinrich: 258

Yamblico: 216

Zeller, Eduard: 216
Zellmann: 90
Zoroastro: 169

INDICE GENERAL

Nota del editor a esta segunda edición en español 9
Prólogo a la primera edición en español 11
Prólogo a la primera edición alemana de 1951 13
Post-scriptum de 1962 (segunda edición alemana) 15

Parte Primera

EL ACCESO

I. Preguntar 19
II. Pensar por cuenta propia 20
Textos, 20
III. El lenguaje de Hegel 21
Textos, 24
IV. Terminología desacostumbrada 25
Textos: ¿Quién piensa en abstracto?, 32
V. El pensamiento medular de Hegel 34
Textos, 44
VI. Nacimiento de las obras y palabra magistral 45
Textos, 54

Parte Segunda

LA FILOSOFIA

VII. La «Fenomenología del espíritu» 59
Textos, 76
VIII. Hegel y el empirismo 104
Textos: Las etapas del viaje, 112
IX. El método dialéctico 116
Textos: Pulsaciones y silogismos, 142
X. La «Ciencia de la Lógica» 147
Textos: Una red universal, no una camisa de fuerza, 162
XI. El tránsito a lo real: la «Enciclopedia» 168
Textos, 188 188
XII. Tránsito de la idea lógica a la filosofía de la Naturaleza 190
Textos: El Proteo no aplacado, 202

XIII. La filosofía de la historia 212
Textos: El progreso, 222
XIV. La filosofía del derecho 228
Textos: La *volonté générale*, 242
XV. La filosofía del arte 256
Textos: Lo infinito dentro de límites, 275
XVI. La filosofía de la religión 292
Textos: *Cur Deus homo*, 314
XVII. La historia de la filosofía y el remate del sistema hegeliano 325
Textos: El reloj de las filosofías, 339

Parte Tercera

LA SUSPENSION

XVIII. Muerte y vida de Hegel (Kierkegaard, Schelling, Feuerbach) 353

1. Kierkegaard y lo general, 366; Textos, 368.—2. Schelling y lo panlógico, 368; Textos, 371.—3. Feuerbach y el dios de Hegel, 373; Textos, 379.

XIX. Marx y la dialéctica idealista 380
Textos, 387
XX. Hegel, praxis, nuevo materialismo 390
XXI. Deber, ser y contenido alcanzable 409
XXII. El hombre, Pan sistematizado, apertura 420
XXIII. Hegel y la anámnesis; contra el hechizo de la anámnesis 439
XXIV. Coordinación de la identidad mediada con la profundidad 452
XXV. Dialéctica y esperanza 473

Apéndice 483
Indice de nombres 509
Indice general 513

Este libro se terminó de imprimir el día 28 de abril de 1983 en los talleres de Offset Marvi, Leiria núm. 72, 09440 México, D.F. Se tiraron 3 000 ejemplares.